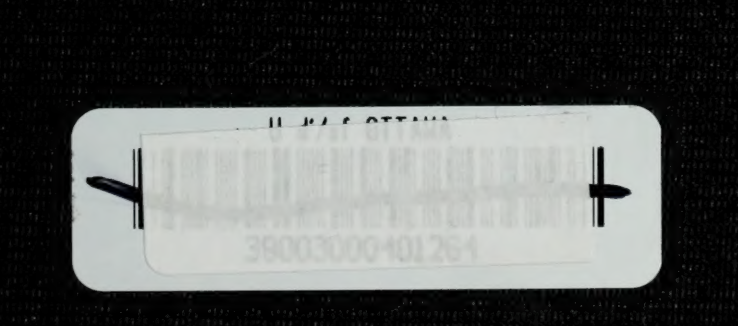

U d'/of OTTAWA
39003000401264



ESSAI

SUR

LE DUALISME DE SPIR

PAR

GABRIEL HUAN

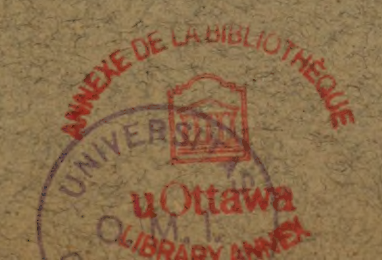
Docteur ès lettres



PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108



ESSAI

SUR

LE DUALISME DE SPIR

AVANT-PROPOS

Il est un philosophe dont la doctrine exerça sur ses contemporains une action évidente et profonde ; et pourtant c'est à peine si l'Histoire de la philosophie mentionne son nom. African Spir avait reçu de la nature les plus beaux dons et il avait recueilli dans la méditation des grands penseurs, ses aînés, une abondante moisson d'idées. Mais il n'appartenait à aucune école et ne fut pas professeur. Aussi demeura-t-il à peu près ignoré, tout comme s'il eût été un Schopenhauer ou un Nietzsche ; et ceux-là mêmes qui subirent le plus fortement son influence ne se crurent pas tenus d'en faire publiquement l'aveu.

Il semble toutefois que celui qui fut ainsi méconnu toute sa vie et dont le cœur, avide de sympathies, souffrit tant d'être, non pas combattu, mais réduit à l'impuissance par l'aveuglement des hommes, soit appelé à prendre bientôt sur un injuste sort la revanche dont il était digne et qu'il attendait avec confiance. Depuis deux ou trois ans, les articles et les comptes-rendus se sont multipliés à la suite de la publication par les soins de sa fille, Madame Hélène Claparède-Spir, d'une nouvelle édition de ses œuvres complètes. Quelques Dissertations pour le doctorat ont révélé l'intérêt que les Universités allemandes commencent à témoigner pour sa philosophie. Des traductions ont répandu sa pensée en Russie, en Italie, en Espagne. Comment pourrions-nous, en France, rester étrangers à ce mouvement de réparation tardive, mais nécessaire ? N'est-ce pas en français que Spir a

écrit ses *Esquisses* et ses *Nouvelles Esquisses de philosophie critique* ? N'est-ce pas à l'esprit français que son esprit, à la fois clair et pénétrant, était le mieux apparenté ? N'est-ce pas enfin au public français qu'il adressait un dernier appel, lorsqu'il rédigea peu de temps avant sa mort sa *Seconde Préface* aux *Nouvelles Esquisses* (3 janviei 1890) ? Aussi bien, c'est à la France que revient le mérite d'avoir la première signalé l'importance et l'originalité de la philosophie de Spir (1). La présente étude n'a pas d'autre ambition que d'éveiller en pays français une curiosité nouvelle pour l'auteur de « *Pensée el Réalité* ».

Pourquoi ai-je choisi le problème du dualisme dans la philosophie de Spir ? Il m'a semblé découvrir dans ce problème, qui forme le point culminant de la doctrine, des difficultés dont la solution a précisément pour résultat d'apporter à la pensée de Spir le complément nécessaire à son achèvement dialectique. Si l'on essaie, en effet, de résumer cette pensée dans ses thèses essentielles, on est conduit à la présenter sous les traits suivants.

Le monde de l'expérience ne comprend que des phénomènes et doit être conçu dans un perpétuel devenir. Or le devenir est conditionné par l'opposition de deux tendances : une tendance à l'anéantissement par laquelle les phénomènes s'évanouissent à tout instant pour céder la place à d'autres phénomènes, mais aussi un effort de conservation par lequel chacun d'eux ne disparaît que pour renaître aussitôt sous une forme différente et appropriée au nouvel état du devenir ; — donc une lutte par laquelle chaque moment du devenir représente un progrès par rapport à celui qui l'a précédé et prépare l'avenir. Le cours tout entier du devenir nous apparaît ainsi comme régi par une loi de finalité inconsciente qui dirige en quelque sorte le flux incessant des phénomènes vers un idéal qui ne saurait appartenir au monde de l'expérience, puisque le phénomène ne s'efforce précisément d'y atteindre qu'en se dépassant lui-même. Qu'est-ce que cet idéal ? L'Absolu ou l'Inconditionné. Le Devenir, en effet, est étranger à l'Etre ; car l'Etre est, par définition, « position absolue », ce qui exclut

(1) Cf. les articles de Pillon, dans la *Critique philosophique* (octobre 1878) et de Penjon, dans la *Revue philosophique* (mai 1879).

toute relation, toute diversité, tout changement, ce qui reste éternellement identique avec soi-même. Par cela seul qu'il *devient*, le phénomène démontre qu'il renferme des éléments qui sont étrangers à l'être vrai, absolu des choses ; il révèle son *anomalie*. Le monde des phénomènes évolue ainsi tout entier vers l'Absolu, comme emporté par le flux du devenir qui le soulève au-dessus de lui-même d'un effort toujours renouvelé et à jamais impuissant.

Que le Devenir ne puisse jamais s'élever jusqu'à l'Etre, on le conçoit aisément, puisqu'il y a une opposition radicale entre l'Etre et le devenir, entre l'Absolu et le phénomène, entre la Norme et l'anormal. Mais que dans le monde de l'Expérience se manifeste, non pas simplement une succession des phénomènes, mais une évolution, un progrès, donc une finalité immanente qui dirige le cours du devenir vers un but déterminé, on ne peut tout d'abord que s'en étonner. Comment le devenir peut-il tendre vers l'Etre, s'il est vrai qu'un dualisme absolu les oppose l'un à l'autre ? Comment une « ascension vers le divin » est-elle possible dans un monde qui est foncièrement étranger au divin et ne renferme rien qui ne soit anormal ? Il faut donc supposer une parenté mystérieuse entre la Norme et l'anormal ; l'anormal ne peut aspirer à retrouver la Norme que s'il s'en est primitivement écarté. C'est en effet cet « écart », cette « déviation » qui constitue l'essence de l'anormal : le phénomène est une manifestation de l'Absolu sous une forme qui lui demeure étrangère. Mais, s'il en est ainsi, est-il permis de maintenir une opposition radicale entre la Norme et l'anormal, entre l'Absolu et le phénomène ? Des rapports étroits vont s'établir entre eux et l'hypothèse d'un écart primitif autorisera celle d'une union finale. A la « chute » succède le « retour » ; dans la finalité qui domine l'universel devenir se révèle la « conversion » du monde vers Dieu.

Le dualisme de Spir soulève ainsi des difficultés que l'auteur ne s'est pas attaché à résoudre, car, si elles émanent directement de sa doctrine, il ne se les est pas posées. Frappé du caractère anormal qu'offre le monde de l'expérience, le philosophe s'est plus préoccupé de faire ressortir et d'accentuer l'opposition qui sépare l'Absolu du phénomène que de noter les liens de parenté

qui les rattachent secrètement l'un à l'autre et atténuent leur opposition. C'est cette parenté que je me propose de mettre en lumière afin d'en déterminer la nature, les conditions et les conséquences. Si j'apporte de la sorte au dualisme de Spir un correctif qui me semble nécessaire, je crois néanmoins rester fidèle à sa pensée, car je ne fais en somme que la poursuivre dans une direction qu'il a lui-même indiquée.

LE DUALISME DE SPIR

CHAPITRE I

L'Absolu et le phénomène.

I

L'ABSOLU

On ne saurait contester que la philosophie, comme toute science, ait pour but la certitude ; mais, tandis que la science pure n'a pas d'autre ambition que d'établir entre les phénomènes des rapports de causalité invariable, la philosophie tend à prendre du réel une connaissance qui dépasse le domaine des relations phénoménales et découvre l'essence des choses telles qu'elles sont en soi : la certitude qu'elle exige est la certitude d'une vérité absolue ou inconditionnée. Or toute certitude repose en dernière analyse sur une vérité évidente par elle-même ; car, s'il fallait poursuivre à l'infini la chaîne des raisons et des conséquences, l'esprit ne parviendrait jamais à une connaissance qui soit vraie sans condition, absolument. Une certitude immédiate nous est offerte, dans l'ordre des faits, par le simple contenu de notre conscience : il n'est plus besoin, après Descartes, d'en faire la preuve. Mais, parce qu'elle s'applique à des faits, cette certitude demeure particulière et contingente et ne suffit pas à constituer la vérité absolue à laquelle aspire la philosophie. Il faut donc admettre qu'en dehors de la certitude propre au réel tel qu'il est donné dans la conscience de l'individu, il existe une autre certitude, également immédiate, mais d'ordre rationnel, qui porte non plus sur

des faits, mais sur des principes (1). L'originalité de la philosophie de Spir est d'avoir montré que seul le principe d'identité est immédiatement certain et d'avoir reconnu dans ce principe, que les logiciens ont toujours considéré comme une tautologie, sans valeur objective, la loi suprême de la pensée qui conditionne l'expérience elle-même. Notre étude doit donc s'ouvrir par une analyse du principe d'identité : dans l'examen de la loi de la pensée réside la première démarche de la philosophie, qui est ainsi et nécessairement une philosophie critique (2).

A. — *L'Absolu et la norme suprême de la pensée.*

Une certitude de principe ne peut être dérivée de l'expérience par induction ou généralisation, car elle revêt un caractère d'universalité et de nécessité qui dépasse toute donnée empirique, toute certitude de fait. Bien loin par conséquent qu'elle soit déjà contenue ou impliquée dans l'expérience, elle doit y ajouter quelque chose : or n'est-ce pas là la marque distinctive de l'à priori ? (3) Si, par suite, il faut admettre qu'il y a dans la pensée un principe immédiatement certain, ce principe sera constitué par un concept à priori de la raison pure.

Un concept à priori ne peut être une simple forme de l'esprit qui ne servirait, selon la doctrine de Kant, qu'à lier dans l'entendement la diversité de l'intuition sensible ; car, dans cette hypothèse, il n'aurait aucune signification en dehors du monde phénoménal et l'on ne pourrait pas dire qu'il ajoute quelque chose au contenu de l'expérience : ce ne serait plus le concept d'une vérité qui déborde le cadre de tout empirisme et possède une valeur inconditionnée. Par concept à priori nous devons donc entendre une nécessité constitutive de l'esprit, une disposition in-

(1) *Ges. W.* I, Introduction et chap. I. de la 1re Pie (Je cite d'après la 4e édition des *Ges. W.* publiée par les soins de Mad. Hél. Claparède-Spir) ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 25-26.

(2) Spir donne à la philosophie une double tâche à remplir : « découvrir la loi de la pensée et connaître tels qu'ils sont réellement les objets donnés » ; et il remarque que ces deux tâches ne peuvent être accomplies séparément : « on ne peut arriver à une notion exacte de la loi de la pensée sans connaître les choses comme elles sont ». (*Ges. W.* I, p. 5 ; trad. Penjon, p. 5-6).

(3) *Ges. W.* I, p. 8 (trad. Penjon, p. 9) : « L'hypothèse d'un élément à priori de connaissance n'a de sens que si cet élément ajoute quelque chose à l'expérience, qu'on n'y trouverait pas, qu'il serait donc impossible d'en dériver ».

née du sujet à se représenter le réel en soi sous une forme qui n'est pas donnée dans les objets mêmes et ne peut être déduite de la pure expérience ; c'est un principe d'affirmation qui porte sur l'essence même du réel, une obligation de croire quelque chose à l'égard de l'objet, qui exprime dans son contenu la nature propre ou absolue du réel. Mais il est évident que la nature du réel ne comporte qu'une seule détermination véritablement absolue, puisqu'il n'y a qu'une manière pour une chose d'être de ce qu'elle doit être. Il s'ensuit que le concept à priori qui l'exprime doit être unique et constituer la loi fondamentale de la pensée dont tous les autres concepts à priori seront de simples spécifications ou des conséquences logiques (1). Si nous supposions une pluralité de concepts à priori également primitifs, nous devrions reconnaître qu'ils expriment autant de manières d'être absolues de la réalité et ce n'est plus seulement l'unité du réel qui serait compromise, mais aussi l'unité et l'harmonie de la pensée ; car aucun rapport logique, interne ne pourrait s'établir entre ces concepts, mais seulement un mélange extérieur et mécanique. Nous aurions en quelque sorte une *expérience à priori*, ce qui est évidemment impossible (2).

Il y a donc dans la pensée un concept à priori, d'une valeur apodictique, absolument nécessaire et universel, qui constitue le fondement logique dont tous les autres doivent être déduits. Ce concept doit être immédiatement certain, puisque toute certitude dérive de lui et qu'il ne peut être lui-même rapporté à un concept plus général; il faut, en outre, qu'il soit synthétique, puisqu'il est une affirmation sur la nature des choses et que tout autre concept en est une spécification ou une conséquence. Or il est remarquable que cette double condition est exactement remplie par le principe d'identité, qui s'énonce ainsi : « une chose est ce qu'elle est » (A est A) (3). Le sens de ce principe ne saurait être douteux ; car dire qu' « une chose est ce qu'elle est » signifie évidemment que cette chose est absolument ce qu'elle doit être, qu'elle pos-

(1) « Par la spécification on ne sort pas du concept donné, mais on change le point de vue sous lequel on le considérait. Par la conséquence on sort réellement du concept de la donnée, pour la considérer en rapport avec une autre ». (*Ges. W.* I, p. 178 ; trad. PENJON, p. 186).

(2) *Ges. W.* I, p. 177 et sqq. (trad. PENJON, p. 185 et sqq.).

(3) *Ges. W.* I, p. 180 et sqq. (trad. PENJON, p. 188 et sqq.).

sède une manière d'être conforme à son essence, que dans son être propre elle est identique avec elle-même (1). Il n'est pas non plus contestable que ce principe ne soit immédiatement certain : ne l'a-t-on pas pris pour une simple tautologie? Mais la question se pose de savoir s'il est véritablement synthétique, si le sujet et l'attribut peuvent être disjoints, de sorte qu'une réalité puisse être conçue qui ne soit pas identique avec elle-même. Or, puisqu'il est à priori, le principe d'identité doit affirmer du réel une manière d'être qui ne soit pas contenue dans la pure expérience ; et cela suffit pour que la liaison des deux concepts d'identité et de réalité ne soit pas analytique, mais synthétique. Nous montrerons d'ailleurs que l'expérience n'implique nulle part l'identité du phénomène avec lui-même : par le devenir qui lui est immanent, le monde empirique tout entier témoigne que, bien loin d'être identique avec lui-même, il change et se modifie sans cesse (2).

Le principe d'identité nous apparaît ainsi comme le principe suprême de la pensée, la loi primordiale et constitutive de l'esprit, en dehors de laquelle il n'y a qu'illusion et mensonge. Ne demandons pas au nom de l'expérience de quel droit il se place au dessus d'elle. Puisqu'il est à priori, il porte en lui-même sa propre certitude ; et s'il affirme du réel une manière d'être qui ne soit pas contenue dans l'expérience, c'est qu'il se rapporte à une autre réalité que celle que nous offre l'expérience (3). Certes, il ne nous ouvre aucun aperçu sur la nature de cette réalité transcendante. La connaissance ne peut avoir qu'un contenu conditionné, empirique ; car le réel ne nous est accessible que sous les formes de la représentation. Ce qui n'est pas donné dans la perception ne peut être connu que par le raisonnement et le raisonnement ne fait qu'étendre notre connaissance d'un objet à un autre objet qui, pour n'être pas immédiatement perçu, ne doit pas moins être compris dans le même genre ou la même espèce (4). Nous

(1) *Ges. W.* I, p. 119 et sqq. (trad. PENJON, p. 126 et sqq.).

(2) Cf. MEYERSON, *Identité et Réalité* (2e édition, p. 35-38) : « Spir a beaucoup insisté sur le désaccord entre le postulat d'identité et la réalité et y a vu à juste titre une preuve directe de l'aprioricité de ce postulat ».

(3) *Ges. W.* I, p. 122 (trad. PENJON, p. 129-130).

(4) *Ges. W.* I, p. 1-2 ; 185 ; 263 (trad. PENJON, p. 1-2 ; 194 ; 275).

n'avons donc aucun moyen de dépasser l'expérience si ce n'est à l'aide d'un concept à priori ; or un pareil concept ne possède aucun contenu réel, c'est un principe d'affirmation, une loi de la pensée, qui ne devient synthétique qu'au contact de l'expérience, par opposition avec elle. Il permet sans doute de tracer à l'expérience une limite qui lui enlève toute prétention à une valeur absolue et la frappe d'une relativité radicale ; mais il ne nous procure aucune connaissance positive sur ce qui demeure en dehors de cette limite. Notre tâche consistera donc simplement à analyser le contenu logique du principe d'identité, à déterminer ses spécifications et ses conséquences, à établir enfin sa valeur objective.

Si, conformément à la loi de la pensée, tout objet doit être conçu, dans son être propre, comme identique avec lui-même, tout objet est par définition une chose en soi ou une substance, c'est-à-dire une chose qui possède un *en soi*, un être vraiment propre à soi, non emprunté. Si nous supposions, en effet, qu'il pût recevoir du dehors son essence ou même seulement que cette essence pût être déterminée dans sa nature intime par des conditions extérieures, l'objet perdrait évidemment toute identité réelle avec lui-même, puisqu'il serait soumis dans son être propre au jeu variable des circonstances. Un objet ne peut, sans se trouver en désaccord avec lui-même, renfermer dans sa nature propre un élément qui lui soit étranger. Que seraient d'ailleurs les choses sans leur essence ? Quand nous prétendons ne pas connaître l'essence des choses, nous n'affirmons pas que nous puissions connaître les choses sans leur essence, nous affirmons seulement que nous ignorons leur essence véritable. On ne peut distinguer les choses de leur essence propre (1). Or ce qui possède un être à soi, non emprunté, n'est pas non plus conditionné, car le fait d'être conditionné ne signifie rien d'autre que la présence dans la chose d'éléments qui lui sont étrangers (2). Lorsque deux objets ne peuvent être conçus qu'en relation l'un avec l'autre, on ne peut pas dire en vérité qu'ils soient conditionnés, puisque cette dépendance mutuelle constitue précisément leur être propre et qu'en

(1) *Ges. W.* I, p. 114 (trad. Penjon, p. 121) ; II, p. 299-301 ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 166 ; *Nouv. Esquisses*, p. 693.
(2) *Ges. W.* I, p. 138-141 (trad. Penjon, p. 146-149).

réalité ils ne représentent pas deux choses différentes qu'on puisse opposer l'une à l'autre, mais une unité multiple, liée en soi, une *synthèse du divers*. C'est donc seulement lorsque deux objets ne forment pas les éléments d'une seule et même unité et peuvent être conçus primitivement l'un sans l'autre, que la dépendance de l'un par rapport à l'autre le rend conditionné, et cette dépendance introduit en celui qui est ainsi conditionné un élément qui n'appartient pas à son essence propre, un élément qui demeure étranger à sa nature véritable. Mais une chose qui possède une essence vraiment propre ne saurait contenir en elle-même aucun élément étranger ; elle ne dépend pas d'autres conditions que de celles qui sont fondées dans son essence ; elle ne dépend que d'elle-même, c'est-à-dire qu'elle n'est pas conditionnée. « C'est, dit Spir, une proposition analytique, évidente que l'être propre des choses est nécessairement inconditionné ». Les concepts de chose en soi ou de substance et d'inconditionné sont donc identiques. Il faut aller plus loin : ce n'est pas seulement la relation de dépendance qui doit être exclue de l'objet identique avec lui-même et doué d'une essence propre, mais toute relation en général (1). Concevoir un objet par rapport à toute autre chose, ce n'est plus évidemment le concevoir par lui-même, tel qu'il est en soi ; un objet n'est véritablement lui-même que s'il peut être conçu en dehors de toute relation, comme existant par soi. Toute relativité est donc nécessairement étrangère à l'essence des choses en soi ; et le concept de la substance s'identifie à son tour avec celui de l'Absolu. L'Absolu représente ainsi la nature normale des choses, telle qu'elle est comprise dans la loi de la pensée : nous ne pouvons pas concevoir d'objet véritable qui ne possède dans sa propre essence la raison de son existence et de sa nature. L'*Absolu seul nous est intelligible* (2).

(1) *Ges. W.* I, p. 110 et sqq. (trad. Penjon, p. 117 et sqq.).

(2) *Ges. W.* I, p. 110 et sqq. (trad. Penjon, p. 117 et sqq.) ; II, p. 299 et sqq. ; *Empirie und Philosophie*, p. 62 et sqq.; *Esquisses de phil. crit.*, p. 166 et sqq. ; *Nouv. Esquisses*, p. 68 et sqq. « Si toute pensée est relative, objecte Renouvier, comment pouvons-nous avoir l'idée de l'Absolu ? Cet Absolu sera l'idée abstraite de la négation de toute relation, c'est-à-dire le néant ». (*Phil. analyt. de l'Histoire*, IV, p. 686). Notre idée de l'Absolu n'est pas une représentation, mais un concept à priori, c'est-à-dire non pas une abstraction issue de la négation du relatif, mais une notion positive qui s'impose d'elle-même à la pensée, de sorte que l'Absolu est le seul objet qui nous soit intelligible.

Si l'être propre des choses est nécessairement inconditionné, il ne peut avoir aussi que des qualités inconditionnées ; car il ne pourrait devenir différent de lui-même sans perdre son identité. Ce qui change témoigne par ce seul fait qu'il ne possède pas de nature qui lui soit vraiment propre ; il n'est jamais, à un moment donné, ce qu'il était auparavant ni ce qu'il sera dans la suite. Le changement est une forme de la relativité, le symptôme d'une existence anormale. L'être inconditionné des choses est donc nécessairement invariable ; les qualités qui déterminent son essence lui appartiennent en propre de toute éternité et sont inséparables de cette essence (1). Mais, si un objet ne peut devenir différent de lui-même dans sa propre nature, ne faut-il pas ajouter qu'il ne peut être lui-même, dans son être propre, quelque chose de différent ni contenir aucune diversité ? (2). Toute union du divers dans un objet absolu constituerait une contradiction logique, car il n'y a pas d'union du divers qui puisse être immédiate et inconditionnée. Il résulte en effet du principe de contradiction que deux affirmations différentes qui se rapportent au même objet ne peuvent être vraies en même temps, comme A est rouge, A est vert (*principe de la contradiction évidente*) ou au même point de vue, comme A est rouge, A est sucré (*principe de la contradiction implicite*). L'union de qualités différentes dans un seul et même objet n'est donc possible que sous la condition d'une succession ou d'une simultanéité. Or la succession est exclue à priori du concept d'un objet absolu, puisque le changement est une forme de la relativité ; et la simultanéité doit en être pareillement

(1) *Nouv. Esquisses*, p. 71 ; cf. *Ges. W.* II, p. 302. « Le principe d'identité dit Lotze, nous prescrit irrévocablement de concevoir tout A = A ; si nous le prenions seul pour guide et voyions en lui une limite absolue de ce que la nature de la Réalité peut accomplir, nous n'en viendrions jamais à l'idée qu'il y a quelque chose comme ce que nous nommons le Devenir ». (*Métaphysique*, § 76).

(2) *Ges. W.* I, p. 123 et sqq. ; 141 et sqq. (trad. Penjon, p. 130 et sqq. ; p. 149 et sqq.) ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 169 et sqq. ; *Nouv. Esquisses*, p. 69-71. Les contradictions que soulève le problème de l'*inhérence*, déjà signalées par Herbart (*Einleitung in die Philosophie*, 5e édition,1883, §§ 122 et 135; *Allg. Metaphysik*, §§ 213-223) ont été de nouveau dénoncées par Bradley (*Appearance and Reality*, Liv. I, ch. II et III): si le prédicat, dit-il, introduit des différences dans le sujet, il fait du sujet quelque chose de différent de lui-même et « il est faux » : s'il n'introduit aucune différence dans le sujet, il ne dit rien de lui et « il n'a pas de signification » (cf. p. 20-21 de la 2e édition).

écartée, car si un objet possédait *en propre* deux qualités différentes, l'une constituerait au même titre que l'autre sa nature absolue et il serait ainsi différent de lui-même. Supposons qu'à l'objet A appartiennent les qualités B et C : nous pourrons dire que A est à la fois B et C, mais seulement si nous le considérons à deux points de vue différents ; car il est évident que A, en tant qu'il est B, n'est pas le même que A en tant qu'il est C. Mais comment serait-il possible d'introduire dans un objet absolu cette diversité de points de vue sans compromettre son identité ? Si dans son être propre A est B, il est contradictoire qu'il puisse aussi être C. Nous n'avons pas même le droit d'affirmer qu'il est B, car son identité absolue exige qu'il soit A et rien d'autre que A. Un objet ne peut posséder dans son être propre deux manières d'être différentes ; et l'unique manière d'être qui détermine son essence n'est pas distincte de cette essence même. « La qualité d'une chose n'est pas un élément qui soit différent de cette chose même ; mais ce que la chose est en soi, c'est cela précisément qu'on appelle sa qualité » (1). N'est-il pas d'ailleurs évident que le divers comme tel ne saurait constituer une unité, un objet, mais tout au plus une synthèse et que cette synthèse, cette union du divers est nécessairement conditionnée, car toute liaison est soumise à des lois ? « Le divers ne peut pas, en soi et comme tel, être un et le même ». (*formule ontologique du principe de contradiction*). Mais, si toute union du divers est conditionnée, il s'ensuit que « dans l'être propre, inconditionné des choses aucune union du divers n'est possible », c'est-à-dire, en d'autres termes, que dans sa nature propre ou absolue, tout objet est un être simple, éternellement identique avec lui-même (2). Le principe d'identité et le principe de contra-

(1) *Erörterung einer philosophischen Grundeinsicht*, p. 3.

(2) Th. Lipps voit dans cette démonstration un paralogisme en ce sens que l'inconditionné ne signifie pas la même chose selon qu'il s'agit de l'union du divers ou de l'essence absolue du réel. Toute union du divers doit être conditionnée ; mais, si c'est précisément un être absolu qui la conditionne, elle peut être donnée dans cet être absolu, puisqu'elle cesse de constituer un élément qui lui soit étranger. La Pensée et l'Etendue ne peuvent être unies immédiatement, mais bien dans la Substance absolue qui les conditionne. (Cf. *Philos. Monatshefte*, Bd. 14, p. 557-559). C'est au contraire Lipps qui commet le paralogisme, car sa thèse peut être ainsi formulée : la Pensée et l'Etendue ne constituent pas une seule et même chose, mais deux attributs différents, donc elles constituent une seule et même Substance ; ou encore $B \neq C$, donc $A^B = A^C$.

diction offrent ainsi la double formule, positive et négative, d'une même loi de la pensée par laquelle s'exprime la nature normale des choses : l'un en exclut la relativité et le changement, l'autre la composition et la diversité ; le premier établit la permanence de la substance, le second son homogénéité absolue.

Cette idée d'un être simple, éternellement identique avec lui-même, à laquelle nous conduit logiquement l'analyse de la pensée, paraîtra sans doute si pauvre, si dépourvue de contenu qu'on hésitera à y reconnaître une détermination de l'essence propre et absolue du réel et qu'on sera tenté de n'y voir qu'une pure abstraction de l'esprit, à laquelle fait défaut toute valeur objective (1). Mais, si notre idée d'un être simple est en effet pauvre et vide, s'ensuit-il que l'objet auquel elle s'applique comporte les mêmes restrictions ? Puisque notre concept de l'Absolu ne renferme, nous l'avons montré, aucune connaissance positive sur l'essence propre de cet Absolu, de quel droit pouvons-nous affirmer de son contenu ce qui n'est vrai que de son idée ? Est-ce d'ailleurs la richesse d'une idée qui en fait la vérité ? Nous avons peine à nous imaginer ce que doit être l'essence propre d'un être simple, car notre expérience ne contient rien qui lui soit comparable. Dans la sensation d'un point lumineux nous ne pouvons, sans doute, discerner aucune pluralité d'éléments ; mais cette sensation peut croître ou décroître en intensité : c'est une grandeur numérique. Une qualité pure, telle que la grandeur intensive, n'offre donc qu'une lointaine analogie avec la simplicité d'un être absolu : l'être simple n'est pas qualité pure, mais position absolue (2). Néanmoins nous interprétons l'expérience tout entière comme si elle n'était composée que d'êtres simples. Le moi ne nous apparaît-il pas dans la conscience comme une substance simple, toujours identique avec elle-même ? N'est-ce pas aussi à des êtres simples, à des atomes, que la science s'efforce de réduire les éléments du monde physique ? L'expérience elle-même rend témoignage à la valeur objective de la loi de notre pensée,

(1) Cf. sur la simplicité de l'Inconditionné : *Ges. W.* I, p. 237 et sqq. (trad. Penjon, p. 248 et sqq). ; II, p. 309 et sqq. ; *Erörterung*, p. 64 et sqq. ; *Nouv. Esquisses*, p. 69 et 121.

(2) Cf. *Ges. W.* I, p. 111 avec I, p. 243 (trad. Penjon, p. 118 et 253).

puisqu'elle s'offre à nous sous un aspect qui paraît conforme à ses exigences.

B. — *L'Absolu et la nature normale des choses.*

En essayant de déterminer les implications logiques contenues dans le concept d'un objet identique avec lui-même et doué d'une essence propre, nous avons trouvé que cet objet doit être absolu, invariable et simple. Avons-nous épuisé par là les spécifications de ce concept ? La plupart des metaphysiciens ont rangé l'*infini* parmi les caractères distinctifs de l'Absolu. Or, en fait, les concepts d'infini et d'absolu sont incompatibles et s'excluent mutuellement (1). La notion de l'infini consiste dans l'idée qu'une grandeur donnée peut être augmentée et que cette augmentation peut être poursuivie sans fin ; elle est inapplicable au concept de l'Absolu qui est celui d'un être simple et invariable et non pas d'une grandeur numérique. Remarquons d'ailleurs qu'aucune grandeur donnée ne peut, en vérité, être qualifiée d'infinie, puisque le propre de l'infini est précisément de n'être jamais réalisé : un infini donné serait un infini non susceptible d'augmentation, un infini fini, une contradiction logique. L'infini est une pure conception de l'esprit qui n'a point d'équivalent dans la réalité. Mais, si nous devons exclure de l'Absolu la notion de l'infini, il est un autre concept qui en fait partie intégrante, et qui achève de le déterminer : c'est celui de *perfection* (2). La perfection d'une chose consiste en ce qu'elle possède tout ce qui appartient à sa nature propre ; or il est évident qu'un être simple et identique avec lui-même ne peut rien contenir qui n'appartienne nécessairement à son essence, puisqu'il est ce qu'il doit être et ne peut être que ce qu'il est. La perfection d'une chose n'est ainsi qu'une expression de sa nature absolue. Mais concevoir l'Absolu comme parfait, n'est-ce pas le concevoir comme *Dieu* ? L'idée de Dieu est l'idée de la Réalité suprême dans laquelle s'exprime l'idéal de la

(1) *Ges. W.* I, p. 279-281 (trad. Penjon, p. 291-293) ; *Nouv. Esquisses*, p. 2 et 80. Cf. Herbart (*Einleitung in die Philosophie*, § 121, p. 184) : « l'infini est un prédicat pour désigner des conceptions de l'esprit, dont la construction n'est jamais achevée ».

(2) Cf. *Ges. W.* I, p. 277 et sqq. (trad. Penjon, p. 289 et sqq.) ; *Nouvelles Esquisses*, p. 72.

plus haute perfection, c'est-à-dire la synthèse des deux concepts de l'absolu et du parfait. Or l'Absolu constitue la nature normale des choses. Dieu n'est donc rien d'autre que cette nature même (1).

Nous n'avons pas en effet l'idée d'un *Etre* unique, absolu et parfait, au sens où l'entendent les religions positives, mais le concept général à priori d'une *nature* absolue et parfaite des choses, qui représente la norme de toute réalité et de toute pensée (2). Puisque notre connaissance, nous l'avons établi, ne peut s'étendre au delà des données de l'expérience, nous ne saisissons jamais le réel que dans des relations, comme phénomène ; nous ignorons ce qu'il est en soi, dans son essence propre ou absolue. Mais nous avons de cette essence un concept à priori qui détermine, en la spécifiant, sa manière d'être absolue. Son contenu nous reste inaccessible ; mais il nous est permis, en développant les implications logiques de notre concept, de définir les conditions formelles auxquelles le réel en soi est nécessairement assujetti, sous peine de contradiction. Certes, en concevant par la pensée une *nature* absolue des choses, éternellement identique avec elle-même, simple, invariable et parfaite, nous abandonnons le domaine de l'expérience pour nous élever à la sphère du pur intelligible ; néanmoins nous restons fidèles à la loi de notre esprit, car le concept d'une pareille nature nous est donné à priori comme la seule manière d'être qui exprime véritablement l'essence des choses, comme une *norme* absolue qui conditionne à la fois notre pensée et le cours du devenir phénoménal. Mais comment pourrions-nous avoir l'idée d'un *Etre* absolu ? Cet être échapperait, par définition, à toute relation, même d'ordre purement intelligible ; il n'aurait aucune attache, non seulement avec le monde de l'expérience, mais encore avec notre pensée. Ce serait l'*Unique* et nous ne pourrions jamais, je ne dis pas le connaître, mais même le concevoir : comment saurions-nous qu'il est ? Disons donc seulement que, si le réel est en soi quelque chose d'absolu, il ne peut y avoir deux espèces de réalités (3), dont

(1) *Ges. W.* II, p. 90-93 ; 261 et sqq.; *Esquisses de phil. crit.*, p. 88; *Nouv. Esquisses*, p. 116-118, 139.
(2) *Nouv. Esquisses*, p. 79 et 83.
(3) *Ges. W.* I, p. 179 et 237 (trad. PENJON, p. 187 et 247).

l'une serait le réel dont le phénomène nous est donné dans l'expérience et l'autre le réel qui subsiste éternellement en dehors de toute expérience possible. Mais, si le réel est un et que son phénomène seul nous est donné dans l'expérience, nous devons conclure que ce qui subsiste en dehors de l'expérience, c'est l'essence propre de ce même réel et non pas un autre réel ; c'est-à-dire qu'il y a pour le réel deux manières d'être, l'une en soi, dans l'absolu, l'autre comme phénomène, dans l'expérience. Nous ne savons rien de Dieu sinon qu'il représente pour nous cette manière d'être du réel qui réside en dehors de l'expérience, dans l'Absolu ; et nous devons le définir, non pas comme une chose ou comme un sujet, mais comme une *loi* qui détermine l'essence propre ou normale des choses (1).

Si l'idée de Dieu n'exprime ainsi qu'une manière d'être, qui est l'Absolu ou la Substance, et si, d'autre part, cette manière d'être représente la nature normale des choses, il s'ensuit évidemment qu'il n'y a qu'*un* Dieu, *un* Absolu, *une* Substance ; car il n'y a vraiment qu'une manière d'être qui soit normale, à savoir celle qui est contenue dans le concept de l'Absolu ou de Dieu (2). Ce concept n'est-il pas d'ailleurs une spécification du principe d'identité ? Dieu est un, parce qu'il est identique en toutes choses ; et il est identique en toutes choses, parce qu'il est partout identique avec lui-même. L'unité de Dieu n'est donc pas l'unité d'une chose ou d'un objet, mais de la norme idéale qui sert de mesure et de loi à toute réalité comme à toute pensée ; c'est-à-dire qu'il n'y a point de réalité qui puisse, dans son essence propre, se soustraire aux exigences de cette norme, puisque les choses ne possèdent d'essence que dans la mesure précisément où elles y satisfont. Il s'ensuit que l'unité de l'Absolu n'est pas incompatible

(1) *Ges. W.* II, p. 40.

(2) *Ges. W.* I, p. 231 et sqq. (trad. Penjon, p. 241 et sqq.) ; II, p. 263 et 278 ; *Nouv. Esquisses*, p. 88, 107, 121, 142. Cette interprétation suffit à résoudre les objections soulevées par Renouvier contre la désignation de Dieu comme « nature normale des choses » : « pourquoi, à propos de ce qui est normal, parler des choses, des objets, de leur nature, alors qu'il résulte de la démonstration qu'on prétend donner qu'il y a tout au plus un objet, une chose, disons, si l'on veut, l'objet, la chose, et point de nature du tout en ce qui concerne le normal ? » (*La haute métaphysique contemporaine* : *A. Spir*, dans : *Critique philosophique*, 1888, p. 189 ; cf. aussi *Philosophie analytique de l'Histoire*, IV, p. 684).

avec une pluralité de choses *réelles* et qu'on peut sans contradiction parler d'une *nature* normale et absolue des choses. Si, en effet, l'Absolu constituait un objet particulier, un être individuel, il ne faudrait pas dire seulement qu'il est unique en son genre, en ce sens qu'aucune autre chose ne pourrait être absolue en dehors de lui. Il ne serait plus simplement une *manière d'être* du réel, mais lui-même un *objet réel* et, comme tel, renfermerait dans son être propre toute l'essence de l'Inconditionné ; et il faudrait exclure à priori toute hypothèse d'une participation des choses à la nature de l'Absolu. Ce qui possède en soi l'unité d'un objet ne comporte évidemment aucune relation, aucune diversité dans son essence. De quoi cet *Un* serait-il composé ? de qualités ? mais une qualité n'est pas une chose ; elle ne saurait former l'essence d'un objet réel ; une union de qualités différentes n'est d'ailleurs possible que dans le devenir, par la succession. Dira-t-on que l'Absolu est composé de choses en soi ? Mais chacune de ces choses est elle-même un absolu, de sorte que leur pluralité ne peut jamais constituer un objet unique (1). Mais, s'il est vrai que l'Absolu est une *nature* et non pas une *chose*, il doit être donné dans toutes les choses qui suivent sa loi, qui obéissent à sa norme, car il sera en chacune d'elles ce qui représente son être propre, sa nature véritable, son *en soi*. Il est, en effet, dans la nature normale des choses d'être absolues, simples, invariables et parfaites (2); et de quelles choses pourrait-il être question si une pluralité de choses était vraiment incompatible avec l'unité de l'Absolu ? Concluons donc que le concept de l'Absolu exprime une manière d'être et précisément la manière d'être normale des choses de ce monde, « leur essence propre dont la réalité donnée dans l'expérience est le phénomène » (3). Si, par leur nature empirique, les choses forment une multiplicité d'individus soumis aux lois physiques de la durée et du changement, par leur nature supérieure ou parfaite elles s'élèvent au-dessus des phénomènes et du devenir pour s'unir en Dieu dans l'harmonie de la Substance unique (4).

(1) *Ges. W.* I, p. 141-145 ; 243 (trad. PENJON, p. 149-153 ; 253).
(2) *Ges. W.* II, p. 310-312 ; *Nouv. Esquisses*, p. 88 et 107.
(3) *Nouv. Esquisses*, p. 144 ; cf. *Ges. W.* II, p. 97-98, 265-266.
(4) *Ges. W.* II, p. 91 et 104 ; *Empirie und Philosophie*, p. 8.

Ce n'est pas à dire que l'unité des choses en Dieu doive être conçue comme formant dans l'Absolu une union du divers ; car nous avons montré que dans l'être propre, inconditionné du réel une union du divers n'est pas possible, de sorte que tout objet doit être défini en soi comme un être simple, non différencié, identique avec lui-même ; et, d'autre part, l'être n'est pas qualité pure, mais position absolue. L'unité des choses en Dieu ne représente donc pas une union de qualités différentes ; elle n'implique aucune diversité qualitative ; elle suppose seulement un système homogène et simple de positions absolues. Or, si le principe de contradiction s'oppose à l'union immédiate et inconditionnée de *qualités* différentes dans un même objet, il n'exclut pas à priori la possibilité d'une pluralité de *choses* absolues, puisque les choses ne sont absolues que dans la mesure où elles ne renferment dans leur essence aucune diversité qualitative (1). Mais nous savons que les choses ne participent à la nature de l'Absolu que par ce côté de leur essence qui constitue leur être propre ou normal ; or ce qui est normal est identique en toutes choses, puisque la norme est partout identique avec elle-même ; c'est donc seulement par ce qu'il y a en elles de non-individuel ou d'identique que les choses se rattachent à l'Absolu, de sorte qu'à son égard elles cessent de constituer une pluralité proprement dite pour former en Dieu une unité homogène. La science nous offre précisément le symbole d'une pareille unité : celle que forment les corps dans l'espace selon l'hypothèse de l'atomisme (2).

Bien loin que la pluralité des choses soit contradictoire à leur unité dans l'Absolu, il semble au contraire qu'elle l'impose en vertu d'une nécessité logique. Du moment qu'il y a multiplicité, il y a relation ; car l'idée d'une multiplicité n'a de sens que si les

(1) *Ges. W.* I, p. 139 et 219 ; (trad. PENJON, p. 148 et 229) ; *Erörterung* p. 13 et 44. Que le divers ne puisse, en soi et comme tel, être un et le même, cela signifie, d'après la troisième formule que Spir donne du principe de contradiction qu' « une union inconditionnelle et immédiate de *qualités* différentes de n'importe quelle espèce n'est pas possible d'une manière générale ». (*Ges. W.* I, p. 134 ; trad. PENJON, p. 141). Or l'être simple n'est pas qualité pure, mais position absolue. Il s'ensuit, ainsi que Spir l'admet expressément dans l'*Erörterung* (p. 13), que le principe d'identité autorise l'hypothèse d'une pluralité de choses réelles, à condition que ces choses soient des unités véritables, c'est-à-dire ne renferment aucune diversité dans leur essence.

(2) *Ges. W.* I, p. 83 et sqq. (trad. PENJON, p. 88 et sqq.).

éléments qui la composent sont pris ensemble ; et ils ne peuvent être compris dans des relations qui soient étrangères à leur essence, puisque ces relations ne doivent pas être simplement une conséquence de leur multiplicité, mais au contraire la conditionner et en rendre compte. Une pluralité de choses réelles n'est donc possible que si des relations primordiales et immuables les unissent les unes aux autres dans une synthèse supérieure et immédiate ; et par suite il faut qu'elles appartiennent à une réalité plus vaste qui les coordonne, qu'elles fassent partie d'un système qui les enveloppe dans l'unité de sa loi (1). Or cette condition ne peut être remplie que dans l'Absolu. Le concept de l'Absolu exclut en effet tout ce qui implique un conditionnement, une relation de dépendance ; et il y a relation de dépendance entre deux objets, lorsque, primitivement étrangers l'un à l'autre, ils entrent dans une même synthèse, car cette union représente pour chacun d'eux une condition qui n'appartient pas à son être propre. L'Absolu ne laisse donc subsister entre les choses que des relations qui appartiennent à leur essence propre et, par suite, n'introduisent en elles aucun élément étranger et anormal. Or les choses ne possèdent précisément une essence véritable que dans la mesure où elles participent à la nature de l'Absolu ; cette participation ne saurait donc constituer un élément qui soit étranger à leur être propre, c'est-à-dire qu'elle ne peut être dérivée du dehors, avoir été produite : elle doit être immédiate et primitive, immanente au réel tel qu'il est en soi. C'est donc uniquement dans l'Absolu que résident les conditions sur lesquelles repose la possibilité d'une pluralité de choses douées d'une essence propre (2). Ne disons point

(1) Ce point a été fort bien mis en lumière par BRADLEY (*Appearance and Reality*, p. 141 et sqq.). Le réel est un en ce sens qu'il possède une nature *positive*, excluant toute discordance; des différences ne peuvent donc être données en lui que s'il les embrasse en un système harmonieux et par suite une pluralité de choses réelles n'est possible que dans la mesure où des relations les unissent entre elles de manière à en former un tout synthétique. Or « coexistence et indépendance absolue sont incompatibles ». Il s'ensuit que le réel est « qualifié » par ses relations, c'est-à-dire que celles-ci sont fondées, sur une manière d'être « interne »du réel et appartiennent à son essence propre. Mais, s'il en est ainsi, il n'y aura d'indépendant dans la réalité que le système qui enveloppe toutes choses dans l'unité de sa loi ; de sorte que ce système, c'est proprement l'Absolu.

(2) *Ges. W.* I, p. 139-143 (trad. PENJON, p. 147 149). « L'Inconditionné,

que de la sorte la relativité va s'introduire au sein de l'Absolu et le mettre en contradiction avec lui-même; car, s'il est vrai que des relations doivent s'établir entre les choses pour les ordonner en un seul et même système, ces relations ne sauraient mettre en péril l'intégrité de l'Absolu, puisqu'elles ne sont données qu'à l'égard des éléments dont elles établissent l'unité et ne s'appliquent pas à l'Absolu lui-même qui exprime la *loi* du système et demeure au-dessus des choses comme la norme suprême de toute réalité véritable (1).

Si l'Absolu fonde ainsi l'unité du Réel (2), il n'est pas lui-même cette unité (3), puisque celle-ci n'est possible que par des relations qui, pour être primordiales et immuables, ne doivent pas moins, en tant que relations, être exclues de l'Absolu, tel qu'il est en soi. Par la détermination de la nature normale des choses nous n'avons donc nullement réussi à définir l'essence intime de l'Absolu. Il n'est pas douteux que l'Idéal, dont cette nature est l'ex-

dit Lipps, doit sans doute être indépendant à l'égard de tout élément étranger à son essence ; mais il peut renfermer des relations immanentes à son essence propre ». (*Phil. Monatshefe*, Bd 14, p. 352 et sqq.).

(1) Spir n'admet pas que des relations *internes* puissent s'établir entre les choses réelles au sein de l'Absolu, pour ce motif qu'il est contradictoire au concept d'une chose inconditionnée de contenir dans son unité même des relations, c'est-à-dire une diversité (*Ges. W.* I, p. 243 ; trad. Penjon ; p. 254). Mais je ne crois pas qu'il y ait lieu de prendre ce passage à la lettre, comme le fait Martinetti (cf. *Africano Spir*, in : *Rassegna nazionale*, 1er fév. 1913 : « une multiplicité d'êtres vraiment identiques est contradictoire, parce qu'une multiplicité n'existe pas sans un rapport, et l'identité parfaite exclut tout rapport »). Spir n'a-t-il pas établi lui-même que les concepts de relatif et de conditionné ne sont pas équivalents, de sorte que deux objets en relation *essentielle* et nécessaire ne constituent pas deux choses différentes, mais un seul et même être indifférencié ? (*Ges. W.* I, p. 139 ; trad. Penjon, p. 147). Des relations, du moment qu'elles sont fondées dans l'essence propre des choses, sont donc logiquement concevables dans le domaine de l'Inconditionné.

(2) Spir ne se contente pas de poser dans son abstraction l'Etre pur de Parménide ; il a, comme dit Renouvier, « jeté le pont » (cf. *Phil. anal. de l'histoire*, IV, p. 683-684) ; sur l'éléatisme de Spir, cf. aussi Lessing (*A. Spirs Erkenntnisstheorie*, p. 110 : « c'est le même problème qui occupait les Eléates cinq siècles avant Jésus-Christ ») et Zacharoff (*Spirs theoretische Philosophie dargestellt und erlautert*, p. 59 : et 64 : « dans son poème didactique Parménide a esquissé du vrai monde la même image que Spir »).

(3) Spir définit parfois l'Absolu comme « la nature supérieure et l'*unité des choses* » (*Ges.W.* II, p. 91, 283); mais il faut l'entendre en ce sens que l'Absolu est le fondement sur lequel repose l'unité des choses, c'est-à-dire que les choses n'ont d'unité qu'en lui et par lui (cf. *Ges. W.* II, p. 104 : « par leur nature supérieure, non empirique, les hommes ne font qu'*un* en Dieu »).

pression, n'est pas une simple fantaisie de la raison humaine, puisqu'il conditionne la pluralité des choses réelles et domine de ses exigences, nous le montrerons, le cours même du devenir phénoménal ; mais nous ne pouvons pas savoir sous quelle forme cet Idéal est actuellement réalisé, puisque nous n'en saisissons jamais que le caractère général, tel qu'il nous est donné dans le concept à priori d'une nature normale des choses : il n'est pour nous qu'une manière d'être dont nous ignorons le contenu. Nous ne pouvons pas supposer que l'Absolu soit constitué dans son être propre par la pluralité des choses dont il exprime la nature normale (1) ; car, s'il est vrai que celles-ci *participent* dans une certaine mesure à son essence, il ne s'ensuit pas qu'elles en fassent *partie* : ces choses sont celles-là mêmes qui sont comprises dans le monde de l'expérience et elles ne possèdent pas par elles-mêmes d'essence propre. C'est seulement leur participation à la nature de l'Absolu qui leur confère une existence véritable : comment pourrions-nous admettre que cet Absolu leur doive à son tour sa nature propre ou son existence, qu'il n'ait de réalité qu'en elles et par elles ? Nous savons d'ailleurs que l'Absolu ne doit pas être considéré comme un composé et qu'il n'enveloppe dans son concept aucune relation ni aucune diversité. Les choses ne s'élèvent elles-mêmes à l'Absolu que lorsqu'elles ont fait abstraction de leur diversité individuelle pour former en Dieu une unité dans laquelle le réel ne présente aucune différence qualitative et demeure en chacun de ses éléments toujours identique avec lui-même.

La multiplicité du divers reste en définitive un fait d'expérience qui, par cela même qu'il appartient à l'expérience, ne peut être attribué au Réel tel qu'il subsiste en soi, en dehors de l'expérience, dans l'Absolu (2). De deux choses l'une en effet : ou bien la multiplicité des objets particuliers que nous constatons dans l'expérience constitue un élément anormal et purement empirique et il est évident qu'elle doit être étrangère à l'Absolu ; ou bien elle fait partie de ce qui est normal et dans ce cas on doit

(1) *Ges. W.* I, p. 231-243 (trad. Penjon, p. 241-254).
(2) *Ges. W.* I, p. 233-234 (trad. Penjon, p. 243-244) ; *Erörterung*, p. 44 et sqq.

pouvoir conclure de la pluralité telle qu'elle est donnée dans l'expérience à la pluralité telle qu'elle doit subsister dans l'Absolu et expliquer celle-là par celle-ci. Or l'expérience ne saurait nous montrer les choses comme elles sont en soi, dans leur essence propre, puisque la détermination de cette essence ne peut être effectuée qu'à l'aide d'un concept à priori de la raison pure et dépasse toute donnée empirique : par définition, le réel est en soi ce qu'il n'est pas dans l'expérience. Il s'ensuit clairement que nous ne devons pas conclure de ce qui est donné dans l'expérience à ce qui doit subsister dans l'Absolu, mais au contraire exclure de celui-ci tout ce qui fait partie de celle-là et par conséquent nier de l'Absolu toute multiplicité comme toute relativité. Mais en dehors des données de l'expérience et de notre concept à priori d'une nature normale des choses nous ne possédons aucun élément qui puisse nous servir de base à une détermination de l'Absolu ; et c'est pourquoi cet Absolu nous reste inaccessible dans son essence propre : notre connaissance est limitée aux spécifications et aux conséquences purement logiques du principe qui constitue la norme de notre pensée.

II

LE MONDE DE L'EXPÉRIENCE

Si, par définition, le réel est en soi ce qu'il n'est pas dans l'expérience, vainement nous chercherions en celle-ci une réalité qui soit conforme aux exigences de la loi suprême de notre pensée et possède un être propre et absolu. Le réel ne peut nous apparaître dans l'expérience que revêtu de caractères qui défigurent sa nature véritable, dévié de la norme, devenu en quelque sorte étranger à lui-même, *phénoménisé*. L'analyse du réel tel qu'il est donné en nous et en dehors de nous établit en effet que le monde de l'expérience n'est composé que de phénomènes et doit être conçu dans un perpétuel devenir.

A. — *L'expérience extérieure.*

Le phénomènisme résulte déjà de ce fait que toute expérience est nécessairemnet conditionnée par la conscience. L'expérience

n'est possible, en effet, que dans la mesure où le sujet réussit à distinguer dans le contenu qui lui est offert ce qui appartient proprement au moi et ce qui lui est étranger ; elle implique par conséquent la distinction du moi et du non-moi. Or cette distinction ne saurait être acquise, puisque le sujet ne peut se distinguer d'autre chose que s'il a de lui-même une intuition immédiate et primitive, si confuse qu'elle soit. La distinction du moi et du non-moi doit donc être donnée originairement dans la conscience, de sorte que celle-ci constitue le fait fondamental qui conditionne toute expérience (1). Mais, si toute expérience est nécessairement conditionnée par la conscience, il ne saurait y avoir dans la réalité de phénomène purement physique, c'est-à-dire sans relation avec la conscience (2) ; et par suite le non-moi qui est donné au sujet comme quelque chose d'étranger au moi ne doit pas être assimilé sans preuve à un monde extérieur, objectif, indépendant du sujet. Si le moi n'avait jamais commencé d'être, quelque chose d'étranger ne saurait se trouver en lui sans y être venu du dehors et le non-moi serait évidemment synonyme d'un monde extérieur. Mais le moi ne possède aucun caractère d'éternité et, d'autre part, il se présente dans notre conscience beaucoup d'éléments qui sont étrangers au moi et qui néanmoins n'ont aucune réalité en dehors de lui (3). Or la psychologie de la perception et la science expérimentale sont unanimes à reconnaître que ce que nous appelons « monde extérieur » se réduit tout entier à des phénomènes *en nous*, à des sensations (4).

Il n'est pas douteux que le sens commun s'imagine percevoir des corps dans l'espace, c'est-à-dire des substances douées d'une réalité objective et indépendantes du sujet percevant ; et nous verrons qu'en fait l'expérience est organisée de manière à paraître se conformer à cette exigence. Mais, si le réalisme du sens com-

(1) *Ges. W.* I, p. 329 et sqq. (trad. PENJON, p. 341 et sqq.) ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 96, 109 et sqq.

(2) *Nouv. Esquisses*, p. 17 ; cf. aussi *Ges. W.* II, p. 357.

(3) *Ges. W.* I, p. 87 et sqq. (trad. PENJON, p. 92 et sqq.).

(4) Cf. notamment *Ges. W.* I. p. 345 et sqq. (trad. PENJON, p. 357 et sqq.) ; *Vier Grundfragen*, p. 33 et sqq.; *Uber Idealismus und Pessimismus* ; *Nouv. Esquisses*, p. 3 et sqq.

mun possède, grâce à cette organisation de l'expérience, une vérité *pratique*, l'analyse psychologique de la perception suffit à dissiper l'illusion sur laquelle elle repose. Il y a, en effet, un *désaccord logique* entre nos sensations et la perception que nous avons naturellement de corps dans l'espace. Toute vision d'un objet est nécessairement double, puisqu'elle se produit simultanément sur la rétine de chaque œil ; or ce dédoublement n'apparaît pas dans l'objet perçu. En outre, si nous percevons réellement des corps dans l'espace, comment expliquer que leur grandeur et leur forme varient en fonction de la distance ? La perspective n'exprime pas autre chose qu'une relation entre nos sensations (1). D'ailleurs, nous ne pourrions pas percevoir les objets aux lieux précis qu'ils occupent, si ces objets nous étaient vraiment extérieurs. Comment pourrions-nous sortir de nous-mêmes ? C'est donc le caractère objectif de notre expérience qui en révèle la nature subjective. En ce sens l'idéalisme s'accorde avec le sens commun : tous deux reconnaissent que les corps ne sont pas connus par induction, mais sont eux-mêmes immédiatement perçus ; mais, tandis que le sens commun croit que ce que nous percevons immédiatement, c'est l'objet extérieur lui-même, l'idéalisme établit que les choses extérieures ne sont précisément rien d'autre que ce que nous percevons (2). Aux résultats de la psychologie pure faut-il ajouter ceux que nous apportent la physiologie et la pathologie ? Est-il besoin de rappeler les phénomènes qui se produisent dans le rêve, les hallucinations, les illusions des sens ? Le seul fait que nous ne possédons que cinq sens spécifiquement distincts, suffit à montrer que le contenu de notre perception n'est pas déterminé par une réalité objective, puisque, s'il en était autrement, il devrait y avoir autant d'espèces de qualités sensibles qu'il y a de choses extérieures (3). On objectera l'accord de nos sensations visuelles et de nos sensations tactiles ; mais, si cet accord était fondé sur l'unité de l'objet perçu, il devrait être immédiatement donné dans la perception de l'objet. Or l'observation des enfants et des

(1) Sur le problème de la perspective, cf. *Ges. W.* I, p. 355 (trad. Penjon, p. 369) ; II, p. 347 et sqq.

(2) Cf. *Uber Idealismus und Pessinismus*, p. 14.

(3) *Ges. W.* II, p. 346.

aveugles-nés qui recouvrent la vue nous apprend que l'accord des sensations visuelles et des sensations tactiles n'est obtenu qu'à la suite d'expériences répétées (1). Remarquons d'ailleurs que les sensations tactiles sont sujettes aux mêmes illusions que les sensations visuelles. On invoquera enfin le sentiment de la résistance, qui semble, plus que tout autre, impliquer l'existence d'une réalité objective. Mais nous montrerons que ce sentiment est conditionné par le fait que toutes nos sensations sont liées entre elles par des lois invariables et qu'il n'est pas possible au sujet d'en modifier l'ordre arbitrairement (2).

Nous avons fourni la preuve que ce que nous percevons en fait comme des corps dans l'espace, ce sont uniquement nos sensations. A cette preuve, d'ordre expérimental, nous pouvons ajouter la preuve réciproque et complémentaire, d'ordre analytique, que si l'on retranche des corps perçus tout ce qui se rapporte à nos sensations, il ne reste que le concept vide et contradictoire d'une chose étendue, c'est-à-dire remplissant l'espace. Ce qui est étendu est présent à la fois en différents points de l'espace, puisqu'il *remplit* l'espace ; il est donc divisible en autant de parties qu'il occupe de points dans l'espace et, par suite, ce qui était « en dedans » est mis « en dehors » à chaque division. Or cette opération peut être poursuivie indéfiniment, de sorte que ce qui est étendu ne possède rien qui lui soit proprement intérieur et consiste en de simples relations externes. Mais une somme de relations ne saurait constituer un objet réel ; ce qui est étendu dans l'espace, le corps, est donc intérieurement vide, n'est en vérité que *surface*. Dépouillés de tout contenu sensible, les corps se résolvent en un pur néant (3). Non seulement les corps ne possèdent aucune réalité intérieure ; mais une liaison interne entre eux est absolument inconcevable, car les corps étant séparés de tous côtés par l'espace qui les enveloppe, ce qui unit deux corps doit nécessairement remplir l'espace qui les sépare, donc être aussi comme eux quelque chose d'étendu et, par suite, de purement extérieur. Aussi

(1) *Nouv. Esquisses*, p. 10.
(2) *Ges. W.* I, p. 379 (trad. Penjon, p. 393).
(3) *Ges. W.* I, p. 346 et sqq. (trad. Penjon, p. 358 et sqq.) ; II, p. 228 et sqq. ; *Nouv. Esquisses*, p. 23 et sqq.

les corps n'ont-ils pas d'autre propriété fondamentale que l'inertie : tout mouvement leur est en soi indifférent et se ramène à un simple changement de position dans l'espace (1). L'hypothèse d'un monde de corps dans l'espace est donc contradictoire et, comme il ne peut y avoir de contradiction dans la réalité, nous devons en conclure que ce que nous percevons comme des corps dans l'espace ne saurait être autre chose que nos propres sensations.

De cette double preuve, expérimentale et analytique, il résulte clairement que nos sensations forment le contenu total de notre perception et que l'hypothèse d'un monde extérieur, par cela seul qu'elle ne s'accorde pas logiquement avec notre expérience sensible et est contradictoire en elle-même, ne saurait être admise. Cette démonstration positive est confirmée par la démonstration négative que l'hypothèse d'un monde extérieur ne peut en aucune façon servir à l'explication des faits de l'expérience, soit que l'on considère les corps dans l'espace comme les *causes* de nos sensations, soit que l'on interprète nos sensations comme les *signes* de choses extérieures.

Si les corps ne devaient pas être immédiatement perçus, s'il nous fallait seulement conclure à leur existence à l'aide d'une induction, ces corps ne seraient pas en vérité ce qui nous est donné dans l'expérience, puisqu'ils nous seraient proprement inconnaissables et que nous ne pourrions en saisir que les effets *en nous*. On déclare que l'ordre et la régularité de nos sensations ne peuvent être expliqués que par des causes extérieures. Mais n'est-ce pas au contraire la régularité des faits qui conditionne toute relation causale entre les phénomènes ? C'est parce que les phénomènes se succèdent dans un ordre invariable que nous pouvons supposer entre eux des relations causales. Tout rapport de causalité doit donc être considéré comme une conséquence de cet ordre ; il ne saurait en constituer le principe. L'induction ne peut d'ailleurs jamais conduire à poser une pluralité de substances ou de corps ; car l'induction est fondée sur l'hypothèse d'une liaison générale des phénomènes, or une pluralité de substances, c'est à dire de

(1) *Ges. W.* I, p. 398 et sqq. (trad. PENJON, p. 413 et sqq.) ; *Empirie und Philosophie*, p. 33 (en note).

choses inconditionnées ou absolues, est contradictoire à cette hypothèse (1). Soit, dira-t-on, les corps ne sont pas les *causes* de nos sensations; mais, tout au moins, faut-il admettre que nos sensations doivent être interprétées comme les *signes* de choses extérieures ! En aucune façon ; car, si les corps eux-mêmes nous sont inconnus, comment pourrons-nous interpréter nos sensations ? Comment saurons-nous qu'elles sont des signes, si ce qu'elles doivent signifier nous demeure inaccessible ? Nos sensations signifient sans doute quelque chose, mais seulement à l'égard d'autres sensations, possibles ou passées ; car toutes nos sensations sont liées entre elles suivant des lois invariables qui en font un univers systématiquement organisé (2).

Si la perception ne peut jamais saisir dans le contenu que lui offre l'expérience que des sensations, l'hypothèse de corps, c'est-à dire de substances réelles en dehors de nous, est à la fois inutile et illusoire et le monde que nous appelons extérieur se ramène tout entier à des phénomènes en nous. Mais qui dit phénomène dit *apparence* et il parait absurde de supposer que le phénomène puisse s'apparaître à lui-même (3). Il faut donc admettre, semble-t-il, que les sensations sont en nous comme des phénomènes dans la chose en soi ; et, par suite, si le monde extérieur se résout en phénomènes, c'est dans le monde de l'expérience intérieure, dans le sujet qui perçoit, que nous découvrirons la réalité fixe, la substance.

(1) *Ges. W.* I, p. 91 et sqq.; 350 et sqq. (trad. PENJON, p. 95 et sqq. ; 363 et sqq.).

(2) *Nouv. Esquisses* p. 6 et sqq.

(3) Cf. HERBART, *Allgemeine Metaphysik*, I, § 96 (2e remarque). Le phénomène n'est apparence que par opposition à l'être qui est l'absolu ou la substance. Or l'absolu constitue une unité simple et indivisible. Ce n'est donc pas en lui que le phénomène peut apparaître et, par suite, il faut qu'il s'apparaisse à lui-même. Mais cette proposition est si loin d'être absurde, comme le veut HERBART, que bien plutôt elle s'impose. A quoi, demande Spir le phénomène pourrait-il apparaître, si ce n'est à lui-même ? « Il se partage précisément en deux facteurs qui ne peuvent subsister que par leurs relations mutuelles, le sujet et l'objet de la connaissance ». (*Ges. W.* I, p. 248 ; trad. PENJON, p. 259).

B. — *L'expérience intérieure.*

Il n'en est rien : en nous, comme en dehors de nous, la substance, encore une fois, nous échappe (1). Les maladies mentales suffisent déjà à montrer que le moi n'est pas quelque chose d'absolu et de primitif, mais un organisme complexe, soumis à l'influence des conditions extérieures et dépendant étroitement des fonctions cérébrales. Considérons le moi en lui-même, dans son essence et dans son existence. Il repose entièrement sur la mémoire ; car, si vous lui ôtez le souvenir de ce qu'il a été, il n'est plus qu'une forme vide. Or la mémoire est la conservation de ce que nous avons acquis dans le passé, de ce qui nous est venu du dehors. Le moi n'a donc pas de contenu qui lui soit propre, il a une origine dans le temps, il est un produit des événements. D'autre part l'existence du moi est conditionnée par la conscience ; car nous ne sommes que dans la mesure où nous possédons la conscience de nous-mêmes : « cela seul appartient à notre être que nous pouvons reconnaître comme propre à nous-mêmes, comme une partie ou un moment de nous-mêmes ». Or la conscience ne subsiste qu'en s'exerçant, elle ne dure qu'en se reproduisant sans cesse ; et elle peut être éteinte à tout instant « comme la flamme d'une bougie ». Le monde intérieur est un courant, un *processus* d'états et de phénomènes. Notre moi n'est qu'une simple forme, « un fantôme », « le songe d'une ombre » ; il n'est pas une substance.

Non seulement aucune substance n'est donnée en fait dans notre expérience intérieure ; mais il n'est pas possible que le moi soit une substance. Notre moi consiste essentiellement dans la conscience que nous avons de nous-mêmes et les caractères de la

(1) Cf. notamment *Ges. W.* I, p. 450 et sqq. (trad. Penjon, p. 466 et sqq.) ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 41 ; *Nouv. Esquisses*, p. 21, 107, 130; *Wie gelangen wir zur Freiheit und Harmonie des Denkens*, in: *Archiv für syst. Philosophie*, Bd. I, Heft 4, p. 465 et sqq. — Cf. aussi Bradley, *Appearance and Reality*, Livre I, ch. IX et X : « en quelque sens qu'on prenne le moi, conclut Bradley, on n'y découvre jamais qu'une apparence... Le moi est sans doute la forme la plus haute d'expérience que nous ayons, mais ce n'en est pas en tout cas la vraie forme. Il ne nous donne pas les faits tels qu'ils sont en réalité ; et tels qu'il nous les donne, ils ne sont qu'apparence, apparence et erreur » (p. 119).

substance ne peuvent être attribués à cette conscience (1). Toute substance est par définition une, simple, identique et immuable. Or le seul fait de la conscience implique la dualité, tout au moins idéale, du sujet et de l'objet. La conscience même que le moi a de ses propres états ne suppose nullement une parfaite unité du sujet et de l'objet, car il y a contradiction à croire qu'un objet puisse être immédiatement la connaissance de cet objet même. « Deux choses ne peuvent pas être immédiatement une seule et même chose ; sont-elles différentes l'une de l'autre, elles ne sont pas le même, et sont-elles la même, elles ne sont pas différentes l'une de l'autre ; elles ne sont pas deux, mais une » (2). Si d'ailleurs la conscience de nos états intérieurs n'était pas distincte de ces états eux-mêmes, elle ne réussirait jamais à les percevoir dans leur multiplicité et leur succession, puisque cette perception n'est possible que dans l'hypothèse d'une activité synthétique qui saisit dans une même intuition la diversité du donné. — La conscience possède donc une certaine unité ? — Sans doute, mais c'est l'unité d'une loi, non d'une substance. En effet, ce qui unit nos états intérieurs en une même conscience les relie en même temps à ces états qui représentent en nous le non-moi, à savoir nos sensations, puisque le monde extérieur est, aussi bien que le monde intérieur, conditionné par la conscience. Le principe qui opère la liaison de nos états intérieurs est donc une expression ou un moment de la liaison générale des phénomènes : il réside en dehors du moi. Aussi l'unité du moi n'est-elle ni immédiate ni inconditionnée : nous la créons à mesure que dans le contenu de notre expérience nous distinguons ce qui nous est propre et ce qui nous est étranger. L'identité du moi ne possède pas plus que son unité un caractère absolu ou substantiel. L'identité du moi ne peut être fondée sur son contenu qui est infiniment changeant et se renouvelle sans cesse ; elle repose tout entière sur la mémoi-

(1) *Ges. W.* I, p. 36 et sqq., 148 149, 455 et sqq. (trad. PENJON, p. 39, 158-159, 472) ; *Wie gelangen wir...*, p. 466.

(2) *Ges. W.* I, p. 36 et 457 (trad. PENJON, p. 39 et 474). Spir fait remarquer que dans la connaissance le sujet et l'objet ne sont pas seulement deux éléments distincts, mais encore de *nature différente,* car notre conscience est beaucoup plus étendue que le contenu concret de notre personnalité. Le sujet est en nous quelque chose de général ; notre pensée embrasse le monde.

re, c'est-à-dire sur une forme acquise au cours du temps et soumise elle-même à des variations. Il n'y a rien de stable en nous, rien qui demeure. La multiplicité des déterminations intérieures qui constituent la vie de l'être conscient est incompatible avec l'existence absolue et immuable d'une substance. « *Nous ne sommes pas, nous vivons* » (1).

Le moi, comme le non-moi, n'est composé que de phénomènes. Il faut donc dire que le phénomène s'apparaît à lui-même dans la conscience. Cette formule n'implique pas contradiction : à qui le phénomène pourrait-il apparaître si ce n'est à lui même ? Mais il en résulte avec évidence que le phénomène n'est pas une pure apparence et qu'il possède la réalité, non sans doute d'une substance, mais d'un fait donné dans l'expérience (2). La réalité du fait de conscience ne saurait être mise en doute : il est, comme tel, immédiatement certain. Mais la question se pose de savoir si les sensations qui s'offrent à la conscience comme un monde extérieur possèdent une réalité objective. Certes elles ne peuvent être indépendantes de la représentation, puisque toute expérience est conditionnée par la conscience : mais s'ensuit-il qu'elles ne sont pas distinctes de cette représentation et que leur « esse » consiste tout entier dans le « percipi » ?

Si la sensation n'était pas distincte de la représentation, elle serait immédiatement donnée dans celle-ci : elle serait pour nous ce qu'elle est en soi ; et, par suite, l'erreur ou l'illusion ne pourrait pas se produire, car l'erreur suppose précisément que la sensation apparaît dans la représentation comme quelque chose qu'elle n'est pas dans la réalité. La sensation ne doit donc pas être considérée comme une affection du sujet ; elle est bien plutôt en nous comme un élément qui nous demeure étranger. (3) Si d'ailleurs le phénomène n'était rien en dehors de la représentation, celle-ci ne représenterait rien à proprement parler ; et il faudrait désigner le phénomène comme une apparence trompeuse. C'est la doctrine kantienne du « faux absolu » : le phénomène est la fausse repré-

(1) *Ges. W.* I, p. 451 (trad. PENJON, p. 467).
(2) Cf. *Ges. W.* I, p. 244 et sqq. (trad. PENJON, p. 254 et sqq.) ; *Nouv. Esquisses*, p. 43, 64-65 ; *Empirie und Philosophie*, p. 9 et 30 ; *Vier Grundfragen* p. 52 ; etc..
(3) *Ges. W.* I, p. 253 (trad. PENJON, p. 264).

sentation d'une chose en soi. Notre représentation renferme sans doute une illusion ; mais cette illusion réside dans le fait, non pas que la chose en soi nous est donnée dans l'expérience sous la forme d'un phénomène, mais au contraire que le phénomène nous apparaît comme une chose en soi, une substance ; et cette fausseté même est relative, car les phénomènes sont organisés, nous le montrerons, de manière à revêtir l'apparence de substances. Si même nous acceptions la théorie de Kant, nous devrions cependant reconnaître qu'il y a au moins un phénomène qui est réel : celui dans lequel se produit l'apparence (1).

Mais nous ne saurions admettre l'illusionisme Kantien : au phénomène ne correspond pas seulement un *sujet*, mais aussi un *objet*. Le phénomène (*Geschehen*) n'est sans doute pas un « *Sein* », mais bien un « *Dasein* » (2). La nature de l'idée suffit, en effet, à garantir la réalité objective de son contenu ; car elle a pour propriété essentielle de n'être pas ce qu'elle représente. Dans l'idée que j'ai d'une feuille de papier sont contenues sa couleur, son étendue, sa figure ; mais mon idée n'est elle-même ni colorée ni étendue et n'a point de figure dans l'espace. Toutes les qualités de l'objet sont représentées dans ma conscience, mais ma conscience ne possède proprement aucune de ces qualités. Tout ce qui est compris dans une idée vaut donc, non pour elle, mais seulement pour autre chose, à savoir pour son objet. Or ce qui est capable de réfléchir ainsi tout contenu donné ne saurait être doué à son tour d'un contenu propre ; car le contenu propre d'un objet a nécessairement une nature déterminée qui impose des limites à sa puissance de représentation. Tandis qu'une image n'exprime de l'objet qu'un aspect particulier, celui sous lequel il apparaît à la conscience, l'idée est cette « image spéciale dans laquelle peuvent être représentés tous les aspects, toutes les propriétés de l'objet ». Elle est, bien plutôt qu'une image, un *jugement*, la croyance que « tout ce qui est dans l'idée vaut pour un objet existant en dehors d'elle, dont l'existence est ainsi affirmée ». La présence d'idées dans la conscience suffit donc à établir la

(1) *Ges. W.* I, p. 225 (trad. PENJON, p. 234) ; *Nouv. Esquisses*, p. 64, 142.
(2) *Andeutungen zu einem widerspruchslosen Denken*, p. 8.

réalité d'un contenu objectif qui s'impose à elle dans la représentation comme un élément étranger (1).

C. — *Le Devenir.*

Nous avons établi que le contenu de notre expérience est exclusivement composé de phénomènes et que c'est précisément parce qu'il n'y a que des phénomènes dans la réalité que notre connaissance n'est pas une illusion. Nous pouvons donc désigner le phénomène comme une donnée objective, comme un fait de l'expérience. Mais devons-nous l'appeler un fait ? N'est-il pas bien plutôt un « *événement* » ? Le phénomène, en effet, n'est pas quelque chose qui *est*, mais qui *devient* : « un état réel, même quand il persiste dans un repos apparent, est toujours, dans le monde de l'expérience, un événement et non un objet réel dans le vrai sens du mot » (2). Considérons le monde extérieur : il n'y a rien de stable ni dans ses éléments (nos sensations) ni dans leurs combinaisons. L'état de chaque corps est conditionné par des influences qui doivent être constamment renouvelées pour maintenir le corps dans un équilibre apparent ; cet état n'est donc en fait qu'une renaissance continuelle. Mais nous savons que les corps ne sont rien en dehors de nos sensations. Prenons, par exemple, la vision d'un objet : elle semble immobile et invariable, mais en vérité elle n'est possible que par le jeu incessant de la lumière dont les rayons se succèdent sans interruption. La perception d'un objet est donc fondée sur la répétition constante d'une même impression. Il en est du monde intérieur comme du monde extérieur. Non seulement nos états intérieurs changent continuellement, mais le moi lui-même n'existe que par la conscience, c'est-à-dire par une fonction qui se renouvelle à chaque instant et ne dure qu'en s'exerçant. Le moi n'est en réalité qu'une succession, un *courant* de phénomènes multiples et divers ; il naît, se développe et périt. Comment pourrait-il en être autrement ? La vie de notre moi est liée au jeu d'un organisme complexe dont l'existence même est une *réussite* de la Nature.

(1) *Ges. W*, I, p. 26 et sqq. (trad. PENJON, p. 28 et sqq.).

(2) Cf. *Erörterung...*, p. 32 et sqq. ; *Ges. W.* I, p. 212 et sqq. (trad. PENJON, p. 221 et sqq.) ; II, p. 301 et sqq. ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 60-61 et 170 ; *Nouv. Esquisses*, p. 14-15 et 30.

Tout dans le monde de l'expérience est soumis à un changement perpétuel, à un devenir sans fin ; la réalité du phénomène n'est qu'une renaissance de tous les instants. Que signifie ce fait étrange de l'universel devenir ? Faut-il le considérer comme la qualité propre du réel ? Le changement est-il fondé dans l'essence même des choses ? S'il en était ainsi, il faudrait admettre la thèse hégélienne du *Devenir absolu* (1) ; car le réel ne peut être conçu proprement comme un devenir que s'il est à tout moment différent de lui-même et ne redevient jamais ce qu'il a une fois été. Le devenir ne peut donc appartenir à l'essence des choses que s'il exclut tout ce qui est de nature à entraver le changement, à lier le successif suivant des lois, à introduire dans le flux incessant du réel qui s'écoule quelque chose de stable, de permanent, d'identique. Le devenir n'est pas absolu, s'il y a dans la réalité quelque chose qui ne devienne plus. Or l'hypothèse d'un devenir absolu n'a pas seulement pour résultat de faire pénétrer la contradiction dans l'essence même des choses, en ce sens que le réel doit être conçu comme un objet qui à tout instant est autre que lui-même ; elle se met, en outre, en opposition avec le principe universel qu'il n'y a pas de changement sans cause. Devenir et changement sont synonymes ; et un changement ne peut être absolu que s'il est sans cause, puisqu'il doit se produire de lui-même, sans condition qui le détermine. Mais cette production de soi-même est en vérité une production de rien ; car, si l'objet *A* est devenu *B* sans cause, *B* n'a aucun fondement réel ni en *A* ni dans une cause en dehors de *A*. C'est seulement dans le cas où *B* vient de *rien* que le changement de *A* en *B* est absolu. Or

(1) *Ges. W.* I, p. 159 et sqq. (trad. PENJON, p. 167 et sqq.) ; II, p. 151 et sqq. Selon HERBART (*Einleitung in die Philosophie,* 5e édit., 1883, § 129) le « devenir absolu » est un devenir qui n'exclut pas seulement toute condition, mais encore toute *répétition* dans le cours des phénomènes, car ce qui se répète ne devient plus. Il en résulte que le devenir absolu implique les déterminations suivantes : il faut qu'il n'ait ni commencement ni fin (« il doit durer depuis tout le passé jusque dans tout l'avenir »), qu'il se poursuive avec la même vitesse (« en des temps semblables il doit accomplir le même quantum de transformations »), et enfin qu'il conserve la même direction (« de manière à empêcher tout retour, toute répétition »). Spir fait justement remarquer qu'on ne peut supposer une uniformité de vitesse et de direction dans le devenir que si le successif est soumis à des lois invariables, ce qui est contradictoire à l'hypothèse d'un devenir absolu.

l'hypothèse d'un contenu *réel* sortant du *néant* est contradictoire. Comment le néant pourrait-il donner naissance à l'être ? Tout changement est donc nécessairement le changement de quelque chose qui est déjà donné ; il est la transformation d'un état dans un autre suivant des lois qui expriment la liaison générale des phénomènes.

Il suit de là que le devenir ou le changement n'est pas seulement quelque chose de relatif, mais encore d'anormal. Puisque, en effet, le réel ne vient pas du néant, il doit exister de toute éternité ; et, comme son contenu est lié, dans sa diversité même, par des lois nécessaires, il doit être présent tout entier à la fois : il est donné « d'un seul jet ». Certes, notre représentation ne saurait embrasser d'un seul coup la totalité du réel ; il n'en est pas moins vrai que, si le réel apparaît et disparaît successivement dans l'expérience, ce devenir lui est accidentel et que le réel doit subsister intégralement dans un domaine de l'existence inaccessible à notre perception (1). Qu'est-ce donc qui conditionne le devenir ? D'où vient cette tendance au changement qui caractérise tout ce qui est donné dans l'expérience ? Puisqu'elle n'est pas fondée dans l'essence propre du réel, nous devons la chercher dans une constitution *anormale* des choses, telle que nous la révèle précisément le phénomène (2). Tout changement implique la substitution à l'état présent d'un nouvel état qui ne saurait être identique au premier sans que l'on supprime la diversité même des états sans laquelle il n'y a pas de changement. Or ce qui à un moment donné est différent de ce qu'il était à un autre cesse de demeurer la même chose une et identique à travers la série des changements qui se succèdent. Le changement dénote par conséquent dans la chose même qui change une contradiction intime par laquelle la chose tend à son propre anéantissement pour devenir ce qu'elle n'est pas (3). Il ne faut sans doute pas voir dans cette

(1) *Ges. W.* I, p. 163 (trad. PENJON, p. 171).

(2) Cf. *Ges.W.* I, p.154 et sqq. (trad. PENJON, p. 162 et sqq.); *Esquisses de phil. crit.*, p. 60-61 ; *Nouv. Esquisses*, p. 13 et sqq., 38, 43.

(3) « Contradiction à quoi ? demande RENOUVIER (*Phil. analyt. de l'Histoire*, IV p. 684) ; l'objet qui change devient autre et ce n'est plus le même, ou il conserve une partie de ses qualités et il reste le même objet. Il n'y a pas contradiction ». S'il est vrai que l'objet perd quelques-unes de ses qualités,

tendance de la chose à se nier elle-même une contradiction *logique*, au sens hégélien d'un devenir absolu, puisque le changement n'est pas fondé dans l'essence propre et absolue des choses (1). Mais, s'il n'est point dans la nature vraiment propre des choses de se nier elles-mêmes, la conclusion s'impose que le devenir ou le changement constitue une *anomalie* et que le phénomène, par cela seul qu'il doit être conçu dans un perpétuel devenir, ne représente pas l'essence normale des choses. Mais, dira-t-on, comment le phénomène peut-il subsister, s'il est vrai qu'il tend à son propre anéantissement ? C'est qu'il possède en même temps la tendance contraire à s'affirmer et à se conserver : il ne meurt que pour renaître au même instant. Et ce fait nous dévoile toute la profondeur de la contradiction dans laquelle se meut le phénomène : son existence est un moyen terme entre l'être et le non-être, il ne dure qu'en se reproduisant sans cesse de nouveau, il ne se maintient dans l'être qu'en revenant toujours.

comment peut-on dire qu'il reste le *même* objet ? Il y a bien ici une contradiction, non sans doute contradiction logique au sens de A = non A, mais contradiction avec soi-même, en ce sens que ce qui *est* ne peut *devenir* autre chose sans cesser d'être identique avec soi-même. (Cf. *Empirie und Philosophie*, p. 62 et 68; *Ges. W.* I, p. 197, en note ; trad. PENJON, p. 206). HERBART a montré en détail les contradictions que soulève le concept du changement, qu'on le définisse comme un mécanisme externe ou comme une détermination interne ou comme un devenir absolu (trilemme du changement; cf. *Einleitung in die Philosophie*, § 125 et sqq.). « Nous ne trouvons le changement d'une chose, dit aussi LOTZE (*Métaphysique*, § 19), que là où un être *a*, qui était précédemment dans l'état α, demeure identique à soi en passant dans l'état α^2... Or personne ne niera que *a*, quand il se trouve dans l'état α^1, ne peut être considéré comme égal à α^2, sans qu'on supprime la diversité des états que l'on avait admise.... La question reste de savoir dans quel sens peut, en divers moments, demeurer identique avec soi ce qui dans un de ces moments n'est point égal à soi-même comme il l'était dans un autre ». Et LOTZE conclut que le devenir ne peut être conçu que comme une « raillerie » du principe d'identité (*Mét.* § 76) — cf. aussi BRADLEY (*Appearance and Reality*, Liv. I, ch. V) : « le changement est une apparence qui se contredit elle-même » (p. 44), car il est le changement de quelque chose et implique par conséquent la permanence du successif.

(1) *Nouv. Esquisses*, p. 13 (en note).

III

LE DUALISME RADICAL

Par le devenir qui lui est immanent, le monde phénoménal tout entier témoigne qu'il ne possède pas d'être absolu, que, bien loin d'être identique avec lui-même, selon les exigences de la Norme, il change et se modifie sans cesse et ne réussit à se maintenir contre le courant qui l'entraîne à sa perte que par une renaissance continuelle qui lui confère la fausse apparence de la stabilité et de la permanence. Aussi l'expérience n'implique-t-elle nulle part l'identité du phénomène avec lui-même ; elle ne réussit pas à lui reconnaître une essence propre ; elle y découvre au contraire une contradiction interne qui constitue pour la raison une anomalie inexplicable. Mais la question se pose de savoir si du fait que l'expérience ne s'accorde pas avec la loi de la pensée, nous avons le droit de conclure qu'il y a en dehors de l'expérience une réalité qui lui est conforme et qui constitue précisément la nature normale des choses. Ne devrions-nous pas plutôt reconnaître que cette loi n'a pas d'application réelle et demeure, dans son contenu comme dans sa forme, une expression purement subjective des conditions qui déterminent la pensée humaine ? (1)

A. — *La valeur objective de la loi de la pensée.*

Nous avons établi que tout objet qui fait partie du monde phénoménal est composé, relatif, changeant, conditionné, bref anormal ; il n'est pas conforme à la loi de la pensée et ne possède aucune nature qui lui soit vraiment propre. Or n'est-ce point précisément parce qu'ils ne s'accordent pas avec la loi de la pensée que les objets de l'expérience sont dénués de toute existence véritable ? Et, s'il en est ainsi, ne faut-il pas reconnaître dans cette loi la norme absolue qui exprime la nature propre des choses ? Le phénomène révèle son inconsistance dans la mesure mê-

(1) C'est l'opinion de Zacharoff (*Spirs theoretische Philosophie dargest. und erlaüt*, p. 28) ; mais Zacharoff n'explique pas pourquoi, s'il en est ainsi, l'expérience ne contient rien qui s'oppose *absolument* aux exigences de cette loi et va même, nous le montrerons, jusqu'à s'y conformer en apparence.

me où il s'écarte du principe absolu qui domine toute réalité et en dehors duquel il n'y a qu'illusion et mensonge (1). Mais, s'il s'écarte ainsi de la Norme, le phénomène ne cesse pas à un certain égard de lui obéir, en ce sens qu'il ne forme pas en lui-même quelque chose de contradictoire logiquement. Si le phénomène se mettait en opposition radicale avec la loi de la pensée, ils s'excluraient mutuellement et nous serions placés dans l'alternative soit de nier la valeur objective de cette loi, puisque rien de *logiquement* contradictoire ne peut être donné dans la réalité, soit de récuser le témoignage de l'expérience. Or une divergence de la norme ne serait logiquement contradictoire que si elle offrait un caractère absolu ; mais, comme l'expérience ne contient rien d'absolu, le fait même qu'elle s'écarte de la Norme doit être conditionné. En effet, qu'il s'agisse de l'union du divers qui constitue tout phénomène ou de la série des changements qui composent le cours du devenir, nous ne trouvons rien dans le monde phénoménal qui ne soit conditionné : aucun changement ne s'y produit sans cause et toute synthèse du divers, en nous comme en dehors de nous, est soumise à des lois. Mais pourquoi l'expérience ne renferme-t-elle ainsi aucun objet qui implique une contradiction logique ? Qu'est-ce donc qui exclut du devenir tout changement absolu, du divers toute union immédiate et inconditionnée ? La raison ne doit pas en être cherchée dans le monde phénoménal lui-même, puisque ce monde ne contient rien d'absolu, mais dans une loi de la pensée qui exprime la nature normale des choses. Si, en effet, l'identité avec soi-même n'était pas une loi qui s'impose à la réalité, rien n'empêcherait les objets donnés dans l'expérience d'être logiquement contradictoires. C'est donc seulement par ce que le principe d'identité exprime la nature normale des choses et possède une valeur objective qu'aucune réalité ne peut subsister qu'à la condition de se conformer ou, tout au moins, de ne pas s'opposer contradictoirement aux exigences de ce principe (2).

(1) *Ges.W.* I, p. 145-171 (trad. PENJON, p. 153-179); *Empirie und Philosophie*, p. 71 et sqq. ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 184 et sqq. ; *Nouv. Esquisses*, p. 85 et sqq.

(2) On consultera sur ce point l'intéressante polémique qui s'est élevée entre KNAUER et SPIR dans les *Philosophische Monatshefte*, Bd. XI (1875), p. 362-365 et 422-424 ; Bd XII (1876), p. 49-55, 133-137, et 204-210.

Le témoignage de l'expérience auquel nous venons de faire appel ne nous permet pas seulement d'établir la valeur objective de la loi suprême de la pensée. De cette double prémisse, d'une part, que « dans son être propre tout objet est identique avec lui-même » ou (à l'exprimer négativement) que « dans l'être propre, inconditionné des choses aucune union du divers n'est possible », — et d'autre part, qu' « aucun objet donné dans l'expérience n'est identique avec lui-même » ou (en d'autres termes) que « l'expérience offre partout une union du divers, mais conditionnée », il s'ensuit clairement que l' « expérience ne nous montre pas les choses telles qu'elles sont en soi, dans leur être propre, inconditionné », c'est-à-dire que le monde phénoménal contient des éléments qui sont *étrangers* à la nature normale des choses. Et, par suite, nous devons distinguer dans la réalité deux côtés différents, deux domaines séparés : d'une part, l'être propre des choses, conforme à la loi de la pensée, identique avec lui-même, absolu, invariable et simple ; d'autre part, le phénomène, relatif, composé, changeant, soumis à des conditions et à des lois et qui ne subsiste qu'en se répétant sans cesse (1). Il s'agit maintenant de savoir quelle relation nous pouvons logiquement concevoir entre les deux domaines de la réalité : le domaine de l'expérience, qui est aussi celui de la Nature, et le domaine de l'Absolu, qui est le royaume de Dieu.

B. — *Le rapport du monde et de l'Inconditionné.*

Il est évident qu'un rapport doit subsister entre l'Inconditionné et le monde de l'expérience (2), car, si ce monde ne représentait pas, en quelque sens que ce soit, une fonction de l'Absolu, il serait lui-même quelque chose d'absolu. Mais nous avons établi que ce monde ne renferme que des éléments anormaux, étrangers à l'être propre, inconditionné des choses, de sorte que le réel est en soi ce que précisément il n'est pas dans l'expérience. Il s'ensuit que le monde de l'expérience doit se rapporter à l'Absolu

(1) *Ges. W.* I, p. 150 (trad. PENJON, p. 159).
(2) *Ges. W.* I, p. 219 et sqq. ; 249 (en note), 302 (trad. PENJON, p. 228 et sqq., 260 (en note), 313 ; II, p. 90-91, 315-316 ; *Andeutungen...*, p. 20 et sqq. ; *Erörterung...* p. 58 ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 182-183 ; *Nouv. Esquisses*, p. 136, 143-144, 94-97.

sous une forme qui lui demeure en soi étrangère ; et c'est pourquoi nous ne pouvons nous faire aucune idée de ce que peut être ce rapport. On accordera que le conditionné ou le relatif n'est ni une *qualité* ni un *état*, ni une *partie*, ni une *image* de l'Inconditionné ou de l'Absolu ; mais on croira pouvoir affirmer qu'il en est un *effet*. L'hypothèse d'une relation causale entre Dieu et le monde est la base de toute métaphysique ; elle est néanmoins inacceptable, car ce qui est étranger à la nature de l'Absolu ne peut évidemment avoir en lui sa raison suffisante et sa condition ; et, d'autre part, l'Absolu ne peut être conçu lui-même comme une cause. Si nous interprétons la causalité comme une succession invariable, il est clair que l'Absolu ne peut être l'antécédent dont le monde serait le conséquent, car un antécédent éternel aurait un conséquent éternel et il n'y aurait plus, à proprement parler, succession de l'un à l'autre, causalité. Les changements qui se produisent dans le monde ne peuvent donc avoir leur condition dans l'Absolu, qui demeure toujours identique avec lui-même. Si nous concevons la causalité divine comme un acte intemporel par lequel Dieu pose l'existence du monde, nous nous heurtons à une contradiction ; car, si l'on admet un *premier* commencement, un *premier* changement, il faut nécessairement qu'il soit sans cause et nous n'avons plus besoin de chercher une cause en dehors du monde pour expliquer son existence ; le changement est une fonction du devenir lui-même (1).

Supposons qu'il soit légitime de conclure à une cause de cet ordre de choses qui constitue le monde ; cette conclusion nous permet-elle de dépasser l'expérience et d'atteindre l'Absolu ? L'induction seule nous autorise à poser entre les choses une relation de causalité et l'induction ne peut pas nous élever au-dessus du monde de l'expérience, puisqu'elle est fondée sur le retour des mêmes phénomènes. Si elle atteignait l'Absolu, celui-ci cesserait aussitôt d'être l'Absolu, car il devrait être compris dans le monde phénoménal comme une fonction du devenir et deviendrait lui-même, à l'égal de tout ce qui est donné dans l'expérience, un objet empirique et conditionné. Nous ne saurions donc admettre l'exis-

(1) *Ges. W.* I, p. 202 et sqq., 220 et sqq. (trad. PENJON, p. 211 et sqq., 230 et sqq.) ; II, p. 267-268 ; *Nouv. Esquisses*, p. 32-33, 83.

tence d'une cause qui serait en soi différente de tout ce qui est présent dans l'expérience, d'une cause qui ne serait pas elle-même un moment du devenir; et, par suite, nous n'avons pas le droit de supposer que le monde de l'expérience puisse avoir une cause en dehors de lui. A aucun égard, l'Absolu ne peut être conçu comme une cause (1). Dégageons des considérations qui précèdent la conclusion qu'elles nous imposent : d'une part, le monde ne peut être conçu comme étant lui-même l'Inconditionné, car il ne renferme que des objets empiriques, des phénomènes ; et c'est pourquoi précisément nous cherchons en dehors de lui un Etre qui soit inconditionné ; mais, d'autre part, l'Inconditionné ne peut absolument pas être conçu comme une condition, car il n'y a pas de condition qui ne fasse partie de la liaison générale des phénomènes et, par conséquent, ne soit elle-même conditionnée : et nous voici en présence d'une *antinomie* qui est fondamentale et paraît insoluble.

C. — *L'antinomie fondamentale.*

Il est évident que le conditionné ne peut être pensé sans l'Absolu ; car, ne possédant pas d'essence qui lui soit propre, il ne se suffit pas à lui-même et suppose par conséquent en dehors de lui une existence normale, inconditionnée, dans laquelle toute chose trouve sa raison d'être et sa condition : « l'idée d'une anomalie sans norme se détruit elle-même ». Mais, si l'Absolu exprime la nature normale des choses, il doit renfermer dans son être propre tout ce qui appartient à leur essence ; il se suffit à lui-même, et, par suite on ne peut déduire du seul concept de l'Absolu la nécessité d'une autre existence, d'une existence qui ne soit pas elle-même inconditionnée. Comment l'Absolu pourrait-il contenir la raison suffisante de ce qui lui demeure en soi étranger ? Ce serait admettre qu'il contient la nécessité de se renier lui-même, de se contredire ; et une pareille supposition implique « une contradiction

(1) *Ges. W.* I, p. 282-291 (Panthéisme), 291-299 (Theisme) (trad. PENJON, p. 293 et sqq., 302 et sqq.) ; II, p. 114-117 (Pantheisme), 117 et sqq. (Theisme) ; cf. aussi *Sinn und Folgen...*, p. 30-31 (en note): Spir y distingue un « *monisme naturaliste* » qui voit dans l'ordre et les lois de la Nature la réalité normale et parfaite, et un « *monisme théologique* » pour lequel le Principe de la Nature est Dieu lui-même, la Nature divine dans son essence,

des termes, une falsification radicale de la pensée ». La Norme ne peut rendre compte de ce qui est en désaccord avec elle (1). Mais en dehors de la Norme il n'y a aucun principe d'où l'anormal puisse tirer sa justification ; car l'être propre ou normal des choses est l'unique source du réel et ce n'est point dans l'essence propre des choses qu'il faut chercher l'origine des éléments qui sont étrangers à cette essence : ce serait démontrer qu'en fait il ne lui sont pas étrangers, mais lui appartiennent véritablement. « Les éléments de la réalité donnée qui sont étrangers à l'être normal des choses ne peuvent évidemment venir de cet être. Comme étrangers, ils devraient s'y être ajoutés ; mais, comme hors de l'essence des choses en soi il n'y a rien d'où quoi que ce soit puisse dériver ou venir, il s'ensuit qu'il est impossible de concevoir quel peut être le fondement de ces éléments étrangers et anormaux » (2). L'anormal est donc, par définition, inexplicable et incompréhensible. Expliquer une chose, c'est d'ailleurs établir qu'elle est conforme à ce qu'elle doit être, qu'elle est normale. Mais, dira-t-on, comment une chose est-elle, si elle ne doit pas être ? Ce qui est normal seul est intelligible ; mais qu'il y ait quelque chose qui ne devrait pas être, c'est là une énigme insoluble, car cela exige une explication et précisément ne peut en recevoir. Telle est l'*antinomie fondamentale* : le monde du conditionné a besoin et n'est pas susceptible d'une explication (3).

Cette antinomie a son fondement dans la nature même du changement et du devenir ; et elle peut être envisagée soit par rapport à la simple succession, soit par rapport à la causalité des phénomènes. Dans les deux cas elle est formée d'une double antithèse. (4) Si l'on considère la série des changements qui composent le devenir, il est évident qu'un premier changement, un premier commencement est inconcevable ; car ce serait un commencement absolu, c'est-à-dire une contradiction : les idées d'absolu et de commencement sont incompatibles. Un premier commence-

(1) *Nouv. Esquisses*, p. 91 et sqq. ; 140 ; 143.

(2) *Ges. W.* I, p. 277-229, 303-304 (trad. PENJON, p. 237-239, 313-314) ; II, p. 110 ; *Nouv. Esquisses*, p. 126.

(3) *Ges. W.* I, p. 263, 304 (trad. PENJON, p. 275, 314) ; II, p. 111, 279 ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 44.

(4) *Nouvelles Esquisses*, p. 123 et sqq. ; cf. *Erörterung...*, p. 67 et sqq.

ment représenterait, d'ailleurs, l'origine du devenir lui-même, alors que tout commencement implique déjà le devenir comme la manière d'être du réel. Il faut donc admettre que la série des changements qui se succèdent dans le devenir n'a pas eu de commencement et par conséquent qu'une série infinie de changements s'est écoulée jusqu'au moment présent ; et ceci encore est une contradiction, puisque l'infini ne peut avoir de fin. La première antinomie peut être résumée dans cette double négation : le devenir n'a pas commencé d'être et cependant il ne peut être conçu comme infini dans le temps. Si de la série des changements nous passons à la série des causes, nous aboutissons à une conclusion semblable. Une cause première ou absolue du changement est inconcevable, car le principe de causalité exige que la cause d'un changement soit elle-même un changement, de sorte que la série des causes doit être poursuivie à l'infini comme la série même des changements qui composent le devenir. Mais, si la série des causes est infinie, elle ne procède en vérité de rien, et il s'ensuit que, si tout changement en particulier a sa cause et peut être expliqué par elle, le fait qu'il y a en général du changement ne peut avoir de cause et n'est pas susceptible d'explication. La causalité est une fonction du devenir lui-même qui, dès lors, doit être défini comme une manière d'être du réel qui se maintient et se perpétue par sa propre impulsion. Mais comment le devenir peut-il se suffire à lui-même, s'il est vrai qu'il est quelque chose d'anormal et de conditionné ? La deuxième antinomie peut être ainsi formulée : il n'y a pas de changement sans cause et cependant il n'y a pas de cause au changement en général, au fait même du devenir. En résumé, le devenir exige une explication, parce qu'il n'est pas l'Absolu ; et, précisément parce qu'il n'est pas l'Absolu, il échappe à toute explication. La série des changements et des causes ne peut être rattachée à un premier terme et doit être poursuivie à l'infini : « il ne peut y avoir un premier fondement du devenir » (1).

Ne disons point qu'il est possible de se placer à un point de vue supérieur où ce qui nous apparaît comme une anomalie inexpli-

(1) *Ges. W.* I, p. 270, 305, 412 (trad. Penjon, p. 281, 316, 426) ; II, p. 314. *Nouv. Esquisses*, p. 37.

cable, une énigme insoluble, se trouve en réalité conforme à l'ordre normal et absolu des choses (1). Il n'y a point de sophisme qui puisse faire du mal une espèce du bien, de l'erreur une forme de la vérité. L'anomalie est le caractère général du monde de l'expérience et cette anomalie se manifeste par des symptômes dont la signification ne prête à aucune équivoque. Le fait que tout objet empirique est relatif et conditionné suffit à établir que son essence est empruntée et ne lui est pas vraiment propre. Un autre fait, celui de l'instabilité, du changement ou du devenir dévoile la contradiction intime sur laquelle il est fondé ; car ce qui change et passe démontre par cela même qu'il n'a pas de réalité véritable, qu'il est quelque chose qui ne devrait pas être ; il se nie et se condamne lui-même. Cette tendance à se nier soi-même, à se détruire soi-même apparaît clairement dans le sentiment de l'imperfection, de la douleur, du mal, qui est inhérent à tout être vivant ; par ce sentiment c'est la nature même des choses qui rend témoignage de sa propre anomalie et nous invite à chercher au delà de l'expérience le Souverain Bien qui est à la fois la norme de toute pensée et de toute réalité (2).

Le sentiment de la douleur et du mal ne fournit pas seulement la preuve effective que le monde des phénomènes est foncièrement anormal ; il nous oblige à reconnaître que l'erreur et le mal ne sont pas de simples négations ou privations auxquelles ne correspondrait aucun élément dans la réalité, mais bien des données positives de l'expérience dont il n'est pas permis de mettre en doute la valeur objective (3). Certes, l'erreur et le mal impliquent un défaut, une privation, en ce sens que l'imperfection d'une chose est conditionnée par le fait qu'elle ne possède pas tout ce qui fait partie de son être propre. Mais l'anormal n'est pas seulement dépourvu d'une essence qui lui appartienne véritablement, telle qu'elle est donnée dans l'Absolu ; il renferme des éléments qui sont étrangers à l'être propre ou absolu des choses, de sorte que son anomalie résulte avant tout de la présence en lui

(1) *Ges. W.* II, p. 121 et sqq. ; *Nouv. Esquisses*, p. 95.
(2) *Ges. W.* I, p. 301 et sqq. (trad. Penjon, p. 310).
(3) *Ges. W.* II. p. 122 et sqq. ; 270-273 ; 275 et sqq. ; *Nouv. Esquisses*, p 81 et 95.

de ces éléments qui introduisent dans son être intime le désaccord et la contradiction (1). Et quels peuvent être ces éléments, sinon principalement le mal et l'erreur ? Il n'est donc pas permis de considérer l'anormal comme une pure négation, sans consistance réelle (2), ni même comme quelque chose de contingent ou d'*accidentel*, qui serait survenu du dehors dans le cours du devenir et passerait en quelque sorte à la surface des choses pour disparaître ensuite, sans que le réel en soit modifié dans son essence (3). Sans doute, il ne nous a pas été possible d'établir la nécessité de l'anormal, car l'anormal ne possède aucun caractère absolu ; mais sa réalité est un fait d'expérience dont on ne peut récuser l'évident témoignage, puisqu'il se fait valoir jusque dans nos sentiments les plus profonds. Nous devons donc admettre qu'il existe entre l'Absolu et le monde de l'expérience, entre la Norme et l'anormal une opposition radicale, un *dualisme* irréductible ; et ce dualisme se manifestera dans le cœur de l'homme comme une lutte tragique entre sa nature normale et sa nature empirique.

D. — *Le Dualisme radical.*

Le dualisme de la Norme et de l'anormal, de l'Absolu et du monde de l'expérience est l'aboutissant logique, la conclusion nécessaire de toute la philosophie de Spir ; il importe d'en saisir exactement le sens et la portée (4). Le dualisme ne doit pas être conçu comme l'opposition métaphysique de deux réalités, dont l'une serait donnée dans l'expérience comme un devenir et l'autre subsisterait éternellement dans l'Absolu. Nous avons montré que la réalité est une et que le réel dont l'essence propre réside dans l'Absolu, en dehors de toute expérience possible, est le même réel dont le phénomène nous est offert dans l'expérience sous les formes de la pluralité et du changement. L'Absolu constitue la nature normale des choses de ce monde, de sorte que ce monde

(1) *Ges. W.* I, p. 277-278 (trad. Penjon, p. 289-290).

(2) Cf. Zacharoff, op. cit., p. 65 : « dans la détermination de l'expérience comme fait inexplicable, qu'on ne peut dériver de l'Absolu, est impliquée l'opinion que c'est aussi quelque chose qui n'existe pas ».

(3) *Ges. W.* I, p. 162 (trad. Penjon, p. 170) ; II, p. 123-125.

(4) Cf. *Ges. W.* I, p. 304 (trad. Penjon, p. 315); II, p. 137-139; 270-273; 362-365 ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 16 et sqq. ; *Nouv. Esquisses*, p. 95-97. 144.

doit être interprété comme le phénomène de l'Absolu et qu'en dehors de l'Absolu il n'y a qu'une apparence, illusion, mensonge, anomalie. Le monde des phénomènes et du devenir ne possède donc aucun être propre, aucune substantialité ; il n'est pas un monde d'essences ou de choses en soi ; il n'exprime en fait qu'une manière d'être du réel qui demeure étrangère à l'Absolu. Mais, s'il est vrai que le réel est en soi ce que précisément il n'est pas dans l'expérience, il faut dire que l'opposition de l'Absolu et du monde phénoménal est l'opposition dans la même réalité entre ses éléments anormaux et ses éléments empiriques (1). Il convient, en effet, de remarquer que la Norme et l'anormal ne sont pas deux puissances égales entre lesquelles il soit permis d'établir une analogie et, en quelque sorte, un équilibre (2). L'anormal suppose la Norme comme la seule réalité dont on puisse dire en vérité qu'elle possède un être propre, une existence véritable. Mais comment la Norme impliquerait-elle l'anormal qui est, par définition, une déchéance, une déviation de la Norme ? L'anormal ne subsiste que dans la mesure où, par une déception systématiquement organisée, il réussit, nous le montrerons, à déguiser sa nature contradictoire et à revêtir l'apparence de la Substance : il rend ainsi témoignage à la Norme contre lui-même. La Norme, au contraire, se suffit à elle-même et elle ne s'oppose à l'anormal que pour le condamner : le seul concept de l'Absolu ou de Dieu est déjà une négation, une condamnation du monde physique (3).

Si, par suite, nous admettons que l'essence propre ou la nature normale des choses subsiste en dehors et au delà de l'expérience, sous une forme qui se trouve en opposition immédiate avec les formes purement phénoménales que les choses prennent dans le devenir, c'est que, d'une manière générale, nous ne saurions dériver du même principe le vrai et le faux, le bien et le mal, la substance et le phénomène, la nature normale et la nature empi-

(1) *Ges. W.* I, p. 302 (trad. Penjon, p. 313) ; *Nouv. Esquisses*, p. 17 : « L'opposition du physique et du moral est l'opposition dans la même réalité entre ses éléments anormaux, qui en constituent la nature physique, et la négation de l'anomalie qui, arrivée à la conscience d'elle-même, n'est pas autre chose que l'action morale ». (Cf. aussi p. 144).

(2) *Ges. W.* II, p. 362-365.

(3) *Ges. W.* II, p. 139.

rique des choses. Le dualisme de l'Absolu et du monde est fondé sur cette idée, évidente par elle-même, que la Norme et ce qui lui est étranger ne peuvent avoir la même origine, que l'affirmation et la négation ne peuvent émaner de la même source : « l'apparence naturelle ne peut pas procéder du même principe que la conscience supérieure qui pénètre l'apparence et s'élève au dessus d'elle ». Nier le dualisme, c'est déclarer que l'anomalie fait partie de l'ordre éternel et absolu des choses, c'est attribuer au mal et à l'erreur la même valeur et les mêmes droits qu'au Bien et à la Vérité, c'est introduire l'opposition au sein même de l'Absolu et en fausser radicalement le caractère et l'essence (1). Contre cette falsification s'élève la conscience supérieure de l'humanité, la conscience de ces hommes vraiment moraux et religieux qui ont, de tout temps, douloureusement éprouvé dans leur cœur la lutte des bons et des mauvais sentiments et n'ont réussi à triompher du mal et de l'erreur qu'en concevant par de là les phénomènes et le devenir une nature absolue des choses, un idéal de perfection où ils découvraient leur être propre et leur véritable patrie (2).

Ce dualisme est-il bien le dernier mot de la philosophie de Spir, telle que nous l'avons exposée dans les pages qui précédent? Devons-nous nous y tenir comme à une formule définitive qui ne comporte aucun amendement, aucune atténuation (3)? Il ne le semble

(1) *Nouv. Esquisses*, p. 95-97.
(2) *Ges. W.* II, p. 270-273.
(3) Cf. Humanus, *A. Spir, ein Philosoph der Neuzeit*, p. 17 : « Spir se contredit. Il suppose une attraction entre la norme et la nature empirique, anormale ; mais ce qui est opposé ne peut s'attirer qu'au sein du semblable, comme électricité positive et négative, magnétisme nord et sud, comme homme et femme. Ce qui est radicalement opposé ne peut jamais avoir la moindre relation ni jamais s'attirer » ; Spitzer, *Darstellung und Kritik der Moralphilosophie Spirs*, p. 98 : « La thèse que ce qui est déchu de la norme tend nécessairement à retrouver la norme comme sa vraie nature et patrie contredit la théorie fondamentale de Spir qu'il y a entre la norme et l'anormal une opposition radicale, de sorte qu'il ne peut y avoir aucun rapport entre eux » ; Lessing, *A. Spirs Erkenntnisstheorie*, p. 105 : « Il y a contradiction à conclure comme moraliste de la présence de la morale à la présence de la norme non empirique et à poser comme théoricien de la connaissance que la substance n'est active en aucune façon et que rien de ce qui est donné dans le domaine de l'expérience ne peut être posé en une relation quelconque avec la substance absolument passive ». Cf. aussi abbé Elie Blanc, *Mélanges philosophiques*, p. 74-75.

pas, car toute une partie de cette philosophie lui échappe, la morale, en vue de laquelle précisément elle parait avoir été construite. S'il est vrai qu'il subsiste entre Dieu et le monde des phénomènes une opposition absolue, il n'est plus permis de voir en Dieu la nature normale des choses de ce monde, le Souverain Bien auquel nous devons tendre pour établir ici-bas, dans la mesure de nos forces, le règne de la vérité et de la justice. Si un abime infranchissable nous sépare de Dieu, l'idéal qui représente notre être véritable nous est inaccessible et nous devons nous résigner à ne jamais posséder ce qui constitue cependant notre seule raison d'être et de vivre. Mais que sont les choses sans leur essence ? de purs phénomènes sans réalité propre. Un pessimisme sans espoir est l'inévitable conclusion de cette doctrine : la vie n'a plus ni sens ni valeur (1). Spir n'accepte pas cette conclusion. Il s'efforce au contraire de démontrer que le mal et l'erreur sont quelque chose d'anormal, qui ne devrait pas être, qui n'est pas fondé dans l'essence propre du réel, qui se nie et se condamne soi-même. Et d'autre part, il n'admet pas seulement que l'Absolu représente en dehors de l'expérience et du devenir notre état normal, notre nature véritable et parfaite ; il établit que le concept de l'Absolu constitue la loi même de notre pensée, de sorte que Dieu ne doit pas être conçu comme un Etre transcendant qui nous serait à jamais étranger : Dieu est en nous comme le principe fécond de notre vie intellectuelle et morale ; il constitue notre centre de gravité, notre nature supérieure, notre vrai moi. Nous avons en fait le sentiment intime et immédiat de notre *parenté* avec Dieu, le sentiment qu'il est à la fois en nous et au-dessus de nous, c'est à dire qu'il est en nous ce qu'il y a de plus élevé, ce qui dépasse le phénomène, ce qui est au delà de l'expérience et a son fondement dans l'Absolu (2).

Mais ce sentiment n'est que l'épanouissement dans la conscience humaine d'une tendance vers le Divin qui anime la Nature

(1) Cf. *Uber Idealismus und Pessimismus*, p. 24 et sqq. ; *Ges. W.* II, p. 366-369 ; *Esquisses de phil. crit.* (préface de PENJON, p. IX) ; *Nouvelles Esquisses*, p. 130.

(2) *Ges. W.* II, p. 99-100 ; 282; 370-371 ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 139 ; *Nouv. Esquisses*, p. 119, 131 et sqq.

tout entière (1). Le Devenir exprime un état de choses qui ne se suffit pas à lui-même, puisqu'il implique la nécessité du changement ; or ce qui change ne peut avoir en soi sa propre fin, car le changement est le symptôme d'un état qui ne peut subsister tel qu'il est. La fin du devenir doit donc être située en dehors de lui, résider dans un état de choses qui ne renferme plus aucune raison de changer. Ce qui change, évolue, progresse ne témoigne donc pas seulement par là de son imperfection ; il révèle aussi une tendance à se dépasser, à se surmonter pour atteindre l'Idéal qui représente le but suprême de son effort. L'imperfection d'un être consiste dans le fait qu'il lui manque quelque chose qui appartient à son essence propre ; ce qui se possède tout entier se suffit à soi-même, pourquoi changerait-il ? Tout effort implique par conséquent un besoin et l'effort qui meut les choses en un perpétuel devenir fournit la preuve qu'elles ne possèdent pas d'essence qui leur soit propre et se trouvent dans un état anormal (2). Mais ne savons-nous pas que l'Absolu constitue cette essence propre des choses qui leur fait défaut dans le devenir ? L'Absolu exprime donc l'idéal de perfection auquel tend le phénomène et c'est précisément parce que l'Absolu ou le Divin représente la nature normale et parfaite des choses de ce monde que toute réalité phénoménale, étant séparée de Dieu et par conséquent anormale, en désaccord avec elle-même, s'efforce naturellement et nécessairement de retourner à Dieu comme à son être propre et véritable (3). La nature est ainsi déterminée par des nécessités qui ont en dehors d'elle leur raison d'être et leurs conditions. Le devenir est régi par une loi de finalité immanente qui l'élève vers l'Absolu d'un effort incessant. Mais, s'il est vrai que le phénomène renferme des éléments qui sont étrangers à la nature de l'Absolu, comment cet effort pourrait-il jamais aboutir ? Si puissante que soit l'attraction qui pousse le phénomène vers l'Absolu, la distance qui les sépare demeure infranchissable et c'est pourquoi la finalité qui meut le devenir ne peut réussir à conférer au phénomène la réalité de la

(1) *Ges. W.* I, p. 425 (trad. PENJON, p. 440) ; II, p. 296 ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 133 ; *Nouv. Esquisses*, p. 57 et 137.
(2) *Ges. W.* II, p. 275-76.
(3) *Nouv. Esquisses*, p. 57.

Substance, mais seulement à lui en donner, par une déception systématique, la fausse apparence. Cette déception, œuvre d'une finalité qui asservit la pensée au mirage de l'illusion, enveloppe aussi bien notre moi que le monde des objets extérieurs. Il importe que nous l'examinions en détail, dans son organisation, son principe et ses conséquences.

CHAPITRE II

La Servitude.

I

L'ORGANISATION DE L'EXPÉRIENCE

Que le phénomène, pour subsister, soit soumis à la nécessité de *déguiser* sa nature véritable, d'apparaître à la conscience comme quelque chose de stable qui se conserve, donc comme une substance simple et identique, cela résulte du double fait que nous avons établi, à savoir que le phénomène doit être conçu dans un incessant devenir et que ce devenir est conditionné par la tendance du phénomène à son propre anéantissement. Si, en effet, le devenir était livré à sa seule impulsion, il serait déjà parvenu au terme de son développement ; car la somme des changements dont chaque phénomène est susceptible est nécessairement finie, puisque le contenu de l'expérience est donné une fois pour toutes, « d'un seul jet » (1), et, par suite, le cours infini du temps l'aurait déjà épuisée. Le monde du devenir ne peut donc se maintenir que s'il possède la tendance à se conserver ; et, comme cette tendance n'exprime pas l'essence propre du phénomène, elle ne peut être fondée que sur une *déception* qui confère au devenir l'apparence de l'être. « Comme un homme plongé dans un fleuve ne peut se maintenir à la même place qu'en luttant sans

(1) *Nouv. Esquisses*, p. 2 : « S'il y a un infini quelque part, c'est dans la pensée de l'homme et non dans l'univers physique ».

cesse contre le courant qui l'entraîne, tout ce qui est anormal, tout ce qui implique la tendance originaire à l'anéantissement ne peut subsister que par une continuelle affirmation de soi-même, et cette affirmation est déterminée par des illusions » (1). Or cette déception (2) n'est elle-même possible que par une organisation systématique de l'expérience qui introduise dans la diversité et l'écoulement des phénomènes l'illusion de l'unité et de la permanence (3).

A. — *L'hypothèse du Retour.*

Sous quelle forme le devenir va-t-il prendre l'apparence de l'être ? Comment le phénomène réussira-t-il à se maintenir contre le courant qui l'entraîne à sa perte ? La réponse n'est pas douteuse. Il faut qu'il poursuive indéfiniment la série des changements dont il est susceptible ; et comme cette série, étant finie, est bientôt épuisée dans l'infini du temps qui s'écoule, le phénomène ne peut plus changer de nouveau que s'il revêt une forme qu'il a déjà prise au cours du devenir, que si, en un mot, il se répète. C'est donc par le *retour* ou la répétition des mêmes phénomènes que le devenir imite la stabilité de l'être, l'identité de la substance. Si le devenir était absolu, il est évident qu'un pareil retour serait exclu à priori, puisque ce qui revient ne devient plus. Mais nous savons que le devenir n'est pas absolu ; et, en fait, l'expérience nous offre dans la présence de *cas identiques* la preuve manifeste que le devenir n'est pas un courant continu où ce qui a une fois été ne peut plus être encore de nouveau. Dès lors le monde de l'expérience doit nous apparaître comme un « *balancement* de phénomènes qui reviennent toujours » (4) ; et nous voici bien près de l'hypothèse de l'éternel retour dans laquelle

(1) *Nouv. Esquisses*, p. 18.

(2) Le mot *déception* doit être pris ici au sens étymologique et actif de *tromperie* (cf. *Esquisses de phil. crit.*, p. 26, en note).

(3) *Ges. W.* I, p. 247 (trad. PENJON, p. 258) ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 60 et sqq. ; *Nouv. Esquisses*, p. 15. « Les choses, dit LOTZE (*Métaphysik*, § 37), n'existent point par une substance qui serait en elles, mais elles existent lors qu'elles peuvent produire en elles-mêmes une apparence de substance ».

(4) *Ges. W.* I, p. 214 (trad. PENJON, p. 223).

Nietzsche reconnaissait précisément la plus grande approximation du devenir à l'être (1).

Bien que Spir n'ait formulé nulle part cette hypothèse, elle n'était certainement pas étrangère à sa pensée, car il admet explicitement la base spéculative sur laquelle elle repose : le devenir sans fin d'un nombre fini de phénomènes dont la succession est réglée par des lois invariables. Mais, tandis que Nietzsche conçoit l'éternel retour des mêmes phénomènes comme le principe fondamental de la réalité, Spir n'y voit qu'un déguisement, une déception par laquelle le phénomène s'efforce en quelque sorte de dissimuler, derrière l'apparence d'une fausse substantialité, l'anomalie de sa nature éphémère et contradictoire. Mais une fausse apparence n'est possible que dans la représentation. C'est en effet par le retour constant des mêmes impressions sensibles que naît dans la conscience du sujet l'illusion qu'il perçoit un monde, non pas de phénomènes, mais de substances, c'est-à-dire d'êtres simples qui demeurent identiques sous leurs changements successifs (2). La déception qui confère au devenir l'apparente stabilité de l'être est donc conditionnée par la conscience ; elle suppose une accommodation du phénomène aux lois de la pensée (3).

S'est-on jamais demandé pourquoi tout objet donné dans l'expérience est doublement présent, dans la réalité, comme phénomène, et dans la conscience, comme idée ou représentation ? S'il est vrai que l'idée a pour nature propre de n'être pas ce qu'est son objet, d'être différente de ce qu'elle représente, l'objet risque fort d'apparaître dans l'idée autrement qu'il n'est dans la

(1) « Une sorte de devenir, dit NIETZSCHE, doit créer l'illusion de l'être » (*Der Wille zur Macht*, § 273 ; cf. aussi § 286). Je ne serais pas éloigné de croire que NIETZCHE a emprunté à Spir les éléments de sa doctrine du Retour ; il avait étudié à Bâle le grand ouvrage de Spir « *Pensée et Réalité* », qu'il cite d'ailleurs dans sa « *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* » (*Ges.W.* X, p. 73) et auquel il fait encore allusion dans son « *Wille zur Macht* » (*Ges. W.* XV, § 13). Sur les rapports de Nietzsche et de Spir, cf. l'*Introduction* de Madame H. CLARAPÈDE-SPIR à la dernière édition des œuvres complètes de Spir (I, p. XVI, en note) ; BERNOULLI (*Overbeck und Nietzsche*, I, p. 159 et 175) ; SEGOND (*L'idéalisme des valeurs et la doctrine de Spir*, dans : *Revue philosophique*, août 1912, p. 167-168).

(2) *Ges. W.* II, p. 304-307.

(3) *Nouv. Esquisses*, p. 15.

réalité. Mais n'est-ce pas précisément à rendre possible cette apparence que sert l'idée ? Toute idée est déjà par elle-même une apparence, puisqu'elle doit représenter quelque chose qu'elle n'est pas en fait. Si donc l'objet n'est pas seulement donné dans la réalité comme phénomène, mais encore dans la conscience comme représentation, c'est qu'en celle-ci seule peut se produire l'apparence qui présente le monde des phénomènes comme un monde de substances (1). La représentation est ainsi la condition de toute existence véritable, puisque, sans elle, l'apparence sur laquelle repose la stabilité du devenir ne serait pas possible. Mais s'ensuit-il que le monde ne soit rien de plus que ma représentation ? Bien au contraire ; c'est seulement parce que le phénomène n'est pas ma représentation, n'est pas en réalité ce qu'il est pour moi, qu'il peut y avoir apparence, illusion, fausseté. La nature de l'idée implique d'ailleurs l'existence d'objets en dehors d'elle, puisqu'elle est distincte de ce qu'elle représente. Ce qui est conditionné par la représentation, ce n'est donc pas le phénomène dans son contenu propre, mais seulement la forme sous laquelle il apparaît nécessairement à la conscience ; c'est-à-dire non pas le fait que le monde du devenir est composé de phénomènes, mais le fait que ces phénomènes prennent faussement le caractère de substances (2) Bien loin par conséquent que la conscience ou la représentation puisse être considérée comme le seul élément constitutif du monde phénoménal, elle n'est en réalité qu'un *instrument* au service de l'anormal, un *artifice* par lequel le devenir réussit à imiter la substantialité de l'être, une « *œuvre d'art de la nature* » (3).

B. — *Organisation de l'expérience extérieure.*

Mais cet artifice manquait le but, si le monde de l'expérience n'avait été systématiquement organisé de manière à paraître en

(1) *Ges. W.* I, p. 43 (en note) (trad. PENJON, p. 47) ; II, p. 277-278; *Nouv. Esquisses*, p. 142. La Nature, dit MARTINETTI (*Africano Spir*, in : *Rassegna nazionale*, 16 janvier 1913) se dédouble en sujet et objet afin de pouvoir ensuite, dans la représentation objective, saisir comme normal (comme substance) ce qui est en soi anormal ».
(2) *Ges. W.* I, p. 244 et sqq. (trad. PENJON, p. 254 et sqq.).
(3) *Ges. W.* I, p. 465 (trad. PENJON, p. 483) ; II, p. 324.

réalité ce qu'il est faussement pour la représentation. Nous avons déjà montré que l'ordre et la régularité des sensations qui forment le contenu de la réalité objective ne pouvaient être expliqués par des causes extérieures, qui seraient des corps dans l'espace, mais supposaient une organisation de l'expérience, par laquelle précisément le sujet connaissant est amené à percevoir ses sensations comme de pareils corps dans l'espace. Bien qu'elles ne lui soient pas proprement extérieures, les sensations demeurent cependant quelque chose d'étranger au moi ; elles sont en lui ce qui ne lui appartient pas véritablement, le non-moi ; et, comme ce non-moi est le même pour tous les sujets connaissants, il revêt à l'égard du moi un certain caractère d'indépendance (1). En fait, l'ordre des sensations est réglé par des lois qui ne sont point celles du sujet et dont le sujet ne peut s'affranchir ; et nous avons découvert dans ce fait l'origine d'une sensation bien propre à faire naître l'idée d'une réalité qui s'oppose du dehors au sujet, la sensation de résistance. Mais, si le sujet ne peut changer arbitrairement l'ordre des sensations qui s'imposent à lui dans la représentation, il peut les reproduire dans un ordre différent, par exemple regarder de droite à gauche ou de gauche à droite, comme si ce qui est perçu dans les deux cas était un seul et même objet ; et de là résulte la croyance que ce qui est perçu est en effet quelque chose de permanent et d'identique, c'est-à-dire non pas des sensations qui se succèdent dans la conscience, mais des choses simultanément données dans la réalité. Indépendance et simultanéité suffiraient déjà à conférer aux sensations l'apparence de corps dans l'espace (2). A cela s'ajoute que les sensations ne s'offrent jamais isolément dans l'expérience, mais toujours en groupes homogènes et constants, de sorte que ce qui est vu ou entendu peut, d'un autre côté, être touché ou goûté ; à la sensation présente est liée dans la conscience une série de sensations passées ou possibles qui se rapportent au même objet comme à une substance véritable (3).

Nous possédons ainsi dans la seule forme de l'expérience tous

(1) *Ges. W.* I, p. 331-332 (trad. Penjon, p. 344-345).
(2) *Ges. W.* I, p. 372 et sqq. ; (trad. Penjon, p. 386 et sqq.).
(3) *Ges. W.* I, p. 369 (trad. Penjon, p. 383).

les éléments nécessaires pour construire notre idée de corps dans l'espace ; et le contenu de l'expérience elle-même est organisé de manière à se conformer aux exigences de cette idée. Il y a un *accord organique* de nos sensations avec la perception que nous en avons comme de substances étendues (1). Les faits que nous citions précédemment pour établir le désaccord logique de nos sensations avec une pareille perception s'éclairent d'un jour inattendu quand nous les considérons du point de vue de l'apparence : c'est cette apparence précisément qu'ils sont destinés à produire dans la conscience du sujet. La dualité des impressions rétiniennes détermine la vision stéréométrique par laquelle les sensations prennent le relief d'objets matériels ; et les variations de grandeur qui résultent de la perspective permettent d'établir entre ces objets des relations géométriques de distance et de position. Les perceptions tactiles confirment, par leur accord avec les perceptions visuelles, les données de celles-ci ; et de la sorte se constitue, par l'organisation systématique de l'expérience, la représentation des sensations, ou mieux de leurs groupes, comme substances ou comme corps. Mais des substances sont par définition des êtres indépendants ou absolus, qui ne possèdent, comme tels, aucune liaison originelle ou essentielle. Une pluralité de corps ou de substances doit donc être conçue dans un milieu qui conditionne tous les rapports susceptibles d'être posés ; et, comme la notion de corps exclut toute liaison interne, ce milieu ne peut contenir que des rapports extérieurs, c'est-à-dire la totalité des *directions* possibles : il n'est pas autre chose que l'*espace* (2). Le monde des corps que nous objectivons dans la réalité n'est ainsi que l'affirmation de nos propres sensations ou de leurs groupes comme substances et l'intuition de ces substances dans l'espace, en vertu d'une déception naturelle et nécessaire qui a son fondement dans l'expérience elle-même.

(1) *Ges. W.* I, p. 103 et sqq. (trad. Penjon, p. 108 et sqq.) ; II, p. 246 ; *Nouv. Esquisses*, p. 14 et sqq.

(2) *Ges. W.* I, p. 324 (trad. Penjon, p. 337). De cette définition Spir tire la conclusion que l'espace ne peut avoir plus de trois dimensions ; cf. *Ob eine vierte Dimension des Raums ist denkbar?* dans : *Philos. Monatshefte*, XV, 350 ; et *Sinn und Folgen der modernen Geistesströmung* p. 20, en note

C. — *Organisation de l'expérience intérieure.*

S'il est vrai que la représentation est déjà par elle-même une apparence et conditionne toute illusion, la déception dont nous venons de constater les effets dans la représentation du monde objectif doit également se produire dans la représentation que le sujet connaissant a de lui-même ; et le moi, comme le non-moi, doit nous apparaître sous les formes de la substantialité. Logiquement, le sujet ne peut pas percevoir les états intérieurs qui lui sont donnés dans la conscience autrement que comme des états de son être propre, c'est-à-dire comme des phénomènes dont le moi est la substance (1). Si, en effet, nous percevions nos états intérieurs comme des fonctions d'un autre être, de deux choses l'une : ou bien nous ne les reconnaîtrions pas pour nos propres états ou bien nous prendrions cet autre être pour notre vrai moi. Nous ne pouvons pas nous apparaître à nous-mêmes comme la fonction d'une autre chose sans que celle-ci ne devienne par le fait même notre moi véritable. Nous devons donc nécessairement percevoir nos états intérieurs comme des éléments qui font partie de notre être propre. Or une chose qui possède un être propre est substance. Nous savons d'ailleurs que la conscience repose sur la distinction de ce qui est propre et de ce qui est étranger au moi ; la conscience n'est donc possible que dans la mesure où le moi s'attribue une réalité propre, s'apparaît à lui-même comme substance. A cette condition générale de la représentation correspond une organisation systématique des états de conscience qui les dispose de telle sorte qu'ils semblent nécessairement et naturellement appartenir à un seul et même moi, simple, identique et permanent (2). Nous retrouvons ici dans l'expérience intérieure la même loi de déception qui domine l'expérience extérieure. De même que la liaison générale des sensations objectives s'ordonne en groupes homogènes et constants qui figurent des corps dans l'espace, la liaison des états psychiques (idées, désirs, émotions, volitions) s'intègre en synthèses originales qui enveloppent dans l'aperception d'une même conscience

(1) *Ges. W.* I, p. 459-460 (trad. Penjon, p. 476).
(2) *Ges. W.* I, p. 465 (trad. Penjon, p. 483).

la multiplicité du donné intérieur. L'unité de cette conscience qui, par la distinction de ce qui lui est propre et de ce qui lui est étranger, oppose le moi au non-moi dans une antithèse en apparence irréductible ; sa continuité qui, par le souvenir, rattache le présent au passé et se retrouve toujours à peu près la même aux divers moments de son existence ; l'ignorance des origines et des influences qui font de la pensée un produit complexe où s'expriment bien plutôt les actions et réactions du dehors que la personnalité de l'être individuel, autant de faits qui contribuent à entretenir l'illusion que le moi n'est pas un simple processus de phénomènes, mais une substance véritable.

Nous avons constaté dans l'expérience tout entière une organisation systématique par laquelle le donné, qui est essentiellement phénomène, revêt dans la représentation le caractère de la substance. Il est évident que cette organisation ne peut être expliquée par l'hypothèse d'une pluralité de causes extérieures, puisque cette pluralité n'est qu'une apparence dont nous venons de montrer la genèse. De ce qu'elle est universelle et s'applique à la totalité du monde phénoménal, on doit supposer qu'elle dépend d'un principe unique qui embrasse tout le système de l'expérience. Nous avons établi que notre perception d'un monde de corps dans l'espace est conditionnée par l'ordre et la régularité de nos sensations, mais aussi que ces sensations sont disposées de manière à se conformer à la perception que nous en avons comme de corps dans l'espace. Nous saisissons ainsi, dans le fait même de la perception extérieure, une sorte d'harmonie préétablie par laquelle le sujet et l'objet sont naturellement adaptés l'un à l'autre. Mais si le sujet et l'objet se conditionnent réciproquement, la conclusion s'impose qu'il existe entre eux une liaison immanente et nécessaire, que, par suite, le moi et le non-moi n'appartiennent pas à deux mondes différents, mais font partie d'une même unité fondamentale dans laquelle tous les éléments de l'expérience ont une origine commune et qui constitue le *Principe de la Nature* (1).

(1) *Ges. W.* I, p. 337, 352, 439. (trad. PENJON, p. 350, 365, 454). *Esquisses de phil. crit.*, p. 114-115. *Nouv. Esquisses*, p. 25 ; *Ueber Idealismus und Pessimismus*, p. 16.

II

LE PRINCIPE DE LA NATURE

Du fait que l'hypothèse d'un contenu réel sortant du néant est inadmissible, attendu que l'idée d'un néant qui change et devient quelque chose est contradictoire, nous avons conclu que le devenir n'est pas absolu et que tout changement est nécessairement conditionné : il n'y a pas de changement sans cause. S'il était concevable en général qu'un phénomène pût se produire sans cause, ce phénomène pourrait surgir en tout temps et en tout lieu : comment assigner une limite et des lois à ce qui est, par définition, affranchi de toute condition et de toute règle ? Dès lors aucune induction ne serait garantie, car l'induction suppose une liaison nécessaire entre les antécédents et les conséquents, une *loi* des phénomènes successifs. Nous n'aurions même plus à chercher la cause des changements donnés, puisqu'un premier changement, un commencement absolu serait toujours possible : la science perdrait toute valeur et toute autorité (1). Sans doute l'expérience ne saurait établir l'impossibilité d'un changement sans cause, car elle pose simplement ce qui est et ne nous apprend rien sur ce qui n'est pas et ne peut pas être. Mais nous savons que le changement, par cela seul qu'il implique dans les choses une contradiction, une tendance à se nier elles-mêmes, n'appartient pas à l'essence propre du réel et constitue une anomalie. Or, s'il est étranger à la nature absolue des choses, le changement ne peut être lui-même quelque chose d'absolu, c'est-à-dire qu'il doit être conditionné (2).

(1) *Ges. W.* I, p. 66 et sqq. (trad. PENJON, p. 70 et sqq.).

(2) *Ges. W.* I, p. 194 et sqq. (trad. PENJON, p. 203 et sqq.). « Pourquoi, dit RENOUVIER, telle cause avec son effet ne pourrait-elle être un absolu à sa manière, qui est le devenir et le changement, tout comme l'identique à soi-même est un absolu à sa manière aussi qui est la simplicité et l'invariabilité ? L'absolu en ce qui touche la production du changement ne me paraît pas plus incompréhensible et plus inimaginable que l'absolu dans l'éternelle immutabilité, excluant jusqu'aux relations internes ». (*La haute métaphysique contemporaine*, III : *A Spir, l'éléatisme renouvelé*, dans : *Critique philosophique*, 1888, p. 190). Nous établirons que la cause d'un changement est elle-même un changement et doit par conséquent être soumise elle-même

A. — *La liaison générale des phénomènes.*

S'il n'y a pas de changement sans cause, il s'ensuit tout d'abord que les mêmes causes doivent toujours produire les mêmes effets. Si un changement se produisait dans l'effet sans qu'auparavant se soit produit dans la cause un changement qui le conditionne, le premier serait évidemment sans cause. Toutes les causes sont donc liées à leurs effets par des rapports invariables, par des lois qui sont elles-mêmes soustraites au changement (1). Mais un rapport de liaison nécessaire ne peut subsister entre la cause et l'effet que si la cause d'un changement est elle-même un autre changement, puisqu'un changement dans l'effet suppose un changement dans la cause. Une cause comme telle est essentiellement la raison d'un devenir, d'un changement ; or d'un état de repos on ne peut jamais dériver un changement ; le passage de l'un à l'autre serait sans cause ; à un conséquent nouveau il faut un antécédent nouveau. Aussi n'est-ce point dans ce que les choses ont d'invariable et d'identique que réside le principe de leur causalité, mais bien dans leurs états particuliers et transitoires. La causalité d'une cause « ne se trouve donc pas dans son être individuel, mais dans le rapport nécessaire qui la lie avec ses effets » (2). Si un objet individuel possédait dans son être propre une puissance active, il suffirait de le soumettre à l'analyse pour en déterminer à priori les effets ; or l'expérience seule nous apprend quels sont les effets qui suivent d'un objet donné ; et cette connaissance même n'est obtenue qu'à l'aide d'une induction qui conclut de la succession constante de certains phénomènes à leur liaison causale. Ceci ne s'applique pas seulement aux objets extérieurs qui,

au principe selon lequel il n'y a pas de changement sans cause. Mais, objectera Renouvier (ibid. p. 91), si toute cause doit elle-même avoir une cause, l'enchaînement des causes doit être poursuivi à l'infini et nous nous heurtons aux difficultés d'un « infini réalisé ». Il faut dire, au contraire, que si tout changement a une cause, le fait même qu'il y a du changement ne saurait avoir de cause. Il n'est pas douteux qu'il n'y ait là une antinomie, mais nous avons montré qu'elle est inévitable. (Cf. *Ges. W.* I, p. 413 ; trad. Penjon, p. 427).

(1) *Ges. W.* I, p. 207 et sqq. ; (trad. Penjon, p. 216 et sqq.). *Nouv. Esquisses*, p. 33.

(2) *Ges. W.* I, p. 202 et sqq., 415 (trad. Penjon, p. 211 et sqq., 429). *Nouv. Esquisses*, p. 35.

en fait, se réduisent à des sensations en nous, mais à nous-mêmes, les sujets connaissants. Notre moi, nous l'avons vu, est un phénomène conditionné par les lois générales du devenir ; comment pourrait-il être doué d'un pouvoir original et absolu ? Notre action est limitée à notre propre corps et elle n'est possible que par notre liaison avec ce corps particulier, qui est organisé à cette fin. Encore ignorons-nous la manière dont nous mouvons nos membres ; nous ne percevons pas notre propre causalité autrement que celle de toutes les autres choses dans la Nature : nous constatons que nos volitions sont invariablement suivies de mouvements et nous en induisons qu'il y a une liaison nécessaire entre ces deux sortes de phénomènes. En nous, comme en dehors de nous, la causalité nous apparaît donc, non pas comme l'expression d'une force individuelle agissant en vertu de sa nature propre et absolue, mais comme une conséquence de la liaison générale qui unit les conséquents aux antécédents par des rapports invariables et nécessaires (1).

Il n'est pas douteux que les choses paraissent agir les unes sur les autres, comme si la force qui produit les changements passait des unes aux autres conformément à l'hypothèse d'une causalité transitive. Mais cette apparence est due précisément à la liaison générale des phénomènes : en vertu de cette liaison qui enveloppe le système tout entier de l'expérience en un réseau de lois immuables, l'état d'un objet est toujours l'antécédent ou le conséquent invariable d'états d'autres objets, de sorte que toutes les causes font partie intégrante de l'ordre du monde au même titre que leurs effets (2). Supposons qu'un changement soit donné ; il ne peut pas se produire sans qu'un autre changement, dont il est le conséquent nécessaire, se soit produit auparavant, puisqu'il n'y a pas de changement sans cause et que la cause d'un changement est elle-même un changement ; mais il ne peut pas non plus se produire sans qu'il en résulte un autre changement, puisque tous les phénomènes sont liés dans la Nature suivant des rapports invariables. Tout changement donné n'est donc pas seulement l'effet

(1) *Ges. W.* I, p. 412 et sqq. ; (trad. PENJON, p. 426 et sqq.) ; *Nouv. Esquisses*, p. 35.
(2) *Ges. W*, II, p 313-314 ; *Nouv. Esquisses*, p. 34.

d'un changement antérieur, mais aussi la cause de changements ultérieurs ; c'est-à-dire que la raison des changements qui se succèdent dans l'expérience ne doit pas être cherchée dans une cause absolue, située en dehors de l'expérience et affranchie des lois qui régissent le devenir : elle réside dans la liaison générale des phénomènes selon laquelle un changement ne peut pas survenir sans que s'ensuive une série de changements dont il est l'antécédent nécessaire. Toute cause est donc un moment ou une fonction du devenir lui-même ; le devenir possède dans son essence propre le principe de sa permanence : « il se maintient de toute éternité par sa propre impulsion » (1).

Comment la liaison générale des phénomènes détermine-t-elle la production du changement ? Puisqu'une cause absolue du devenir est exclue à priori et que le devenir doit être conçu comme subsistant par sa propre impulsion, c'est dans le devenir lui-même qu'il faut chercher la condition de tout changement. Une liaison du divers n'est d'ailleurs possible que dans le devenir, sous la forme d'une succession selon des lois ; car, si tout était simultané dans la réalité, chaque chose unirait en soi, en même temps, les déterminations contradictoires (2). Or un *premier* changement n'est pas possible, car ce serait un commencement absolu, un changement sans cause. La série des changements qui se succèdent dans la durée n'a donc pas commencé et nous devons admettre que le devenir constitue simplement dans son ensemble un état de fait dont nous n'avons pas à expliquer la genèse et dont il nous est seulement permis de constater la réalité (3). Nous savons, d'autre part, que le contenu de l'expérience est donné une fois pour toutes, « d'un seul jet », comme un ensemble fini de phénomènes dont l'évolution ne peut se poursuivre dans le cours infini du temps que par la répétition, le retour des mêmes phénomènes. La Nature doit donc être définie comme un système clos, composé d'un nombre fini d'éléments dont la somme est toujours égale à elle-même. Or de ces deux propositions, que le

(1) *Ges. W.* I, p. 413 (trad. Penjon, p. 427). *Nouv. Esquisses*, p. 37.
(2) *Ges. W.* I, p. 156 et 211 (trad. Penjon, p. 164 et 223).
(3) *Ges. W.* I, p. 412-413 (trad. Penjon, p. 427). « La Métaphysique, dit Lotze, n'a pas à faire la réalité, mais à la reconnaître ». (*Métaphysik*, § 83).

nombre des phénomènes qui constituent le monde de l'expérience est déterminé et invariable et que ces phénomènes sont nécessairement soumis à un perpétuel devenir, il suit clairement que des changements doivent constamment se produire dans la réalité, mais qu'un changement ne peut survenir en un point quelconque de l'Univers, sans que la modification qui en résulte ne soit compensée par un autre changement qui rétablisse l'équation générale de tout l'ensemble. Le second changement apparaîtra comme un effet dont le premier est la cause ; mais, en fait, le rapport de dépendance qui s'établit entre eux a son fondement dans la liaison générale des phénomènes qui à tout changement donné répond par un autre changement qui lui fasse équilibre, de manière que, si tout change en particulier, la nature dans son ensemble demeure invariable et toujours égale à elle-même (1). Nous pouvons donc définir toute causalité dans le devenir comme un « *acte de conservation* » (2), par lequel la Nature réagit contre les changements qui tendent à modifier son équation fondamentale, à détruire son équilibre général.

La liaison générale des phénomènes (3) nous apparaît ainsi comme le Principe proprement agissant du réel, le fondement de toute causalité véritable, cette « Mère-Nature » dont la fécondité produit la multitude des changements qui composent le devenir, la « Natura naturans » de Spinoza, l' « Inconscient » de Hartmann, la « Force inconnaissable » de Spencer (4). Sans doute, il ne nous est pas permis d'y voir une source inépuisable

(1) *Ges. W.* I, p. 209 (trad. PENJON, p. 219). « C'est, remarque Spir, parce que dans le monde changeant tout en particulier est conditionné, dépend de causes, que le monde reste en général, dans sa régularité toujours semblable à lui-même ». Si en effet le devenir était absolu, le changement, nous le savons, devrait être conçu comme la qualité propre, inconditionnée du réel et l'on devrait admettre la possibilité de changements sans cause, contrairement au principe de causalité. Or ce principe est déduit de celui d'identité : « L'immutabilité des lois, conclut Spir, est la seule manière dont l'identité avec soi-même puisse se manifester dans un monde mêlé d'éléments étrangers ».

(2) J'emprunte cette formule à LOTZE (*Métaphysik*, § 70), dont Spir s'est manifestement inspiré dans sa théorie de la causalité.

(3) L'M de LOTZE, dont les diverses équations expriment l'éternelle identité de ce qui devient sans cesse (*Métaphysik*, § 72).

(4) *Ges. W.* I, p. 422 (trad. PENJON, p. 436) ; *Nouv. Esquisses*, p. 42 et 94 ; *Empirie und Philosophie*, p. 48 ; cf. PENJON, *Spir et sa doctrine*, dans : *Revue de Métaphysique et de morale*, 1893, p. 241.

d'où jailliraient incessamment des phénomènes toujours nouveaux (1), puisque le nombre des phénomènes possibles est limité et que le devenir ne peut subsister qu'en se répétant. Mais nous devons y chercher la raison pour laquelle tel phénomène présent dans la réalité amène en quelque sorte tel autre à l'existence (2), la condition qui établit entre le réel et le possible un rapport spécifique de dépendance nécessaire et invariable. Le contenu de la réalité, nous l'avons vu, existe de toute éternité ; il est donné une fois pour toutes, « d'un seul jet » ; son apparition et sa disparition dans notre perception ne sont qu'une simple apparence derrière laquelle il subsiste tout entier sans changement (3). Nous devons donc supposer un domaine de l'existence, inaccessible à notre expérience, qui renferme à l'état de *possible* ce qui nous est ensuite donné dans la *réalité* comme phénomène et où continue d'exister le réel qui cesse d'être perçu (4). Nous ne pouvons nous faire aucune idée de cette « existence potentielle », puisqu'elle échappe, par hypothèse, à notre perception. Peut-être estelle comparable à la préformation d'un organisme dans son germe (5). En tout cas, puisqu'il nous est interdit de dériver l'être du néant, nous devons la concevoir comme la manière d'être d'un contenu réel ; et cette manière d'être ne saurait être définie autrement que comme un lien de dépendance mutuelle par lequel ce qui se présente dans notre perception comme une diversité numérique, une pluralité de phénomènes, constitue, en dehors de notre expérience, une unité fondamentale et nécessaire. Il n'est pas possible, en effet, d'admettre une *discontinuité*, une interruption dans le cours du devenir (6). Les phénomènes qui se succèdent ne pourraient être indépendants les uns des autres que s'ils étaient séparés par un temps vide ; mais un temps vide est un

(1) *Ges. W.* I, p. 415 (trad. Penjon, p. 429).

(2) *Ges. W.* I, p. 286 (trad. Penjon, p. 296-297) ; *Nouv. Esq.*, p. 43 : « Les phénomènes qui se produisent et se reproduisent à chaque instant viennent du côté de la Nature qui est soustrait à notre perception et par lequel ils se tiennent tous ensemble ».

(3) *Ges. W.* I, p. 162-163 (trad. Penjon, p. 170).

(4) *Ges. W.* I, p. 420 et sqq. (trad. Penjon, p. 435 et sqq.) *Nouv. Esquisses* p. 42-43.

(5) *Nouv. Esquisses*, p. 43.

(6) *Ges. W.* I, p. 317 (trad. Penjon, p. 329).

temps pendant lequel rien ne se produit : il est égal à zéro. Le temps n'est qu'une abstraction en dehors des successions réelles. Nous devons donc supposer une liaison immanente entre les phénomènes multiples qui se succèdent dans la durée : la *totalité* des successions réelles est nécessairement continue. Or l'expérience nous offre des successions *discrètes* ; nous devons donc croire qu'elles ont pour fondement des conditions associées d'une façon continue dans le temps, et, comme ces conditions elles-mêmes ne se présentent pas dans l'expérience, il s'ensuit qu'elles appartiennent à ce côté du réel qui est soustrait à notre perception. La raison d'un phénomène donné ne réside pas tant dans les phénomènes qui le précédent dans l'expérience que dans ce côté de la Nature qui est hors de notre portée et par lequel tous les phénomènes sont liés entre eux suivant des rapports nécessaires et constants (1).

Que l'unité du divers doive se trouver ailleurs que dans sa diversité même, cela est évident, puisque le divers comme tel ne peut constituer une unité (2), et que cette unité ne soit pas accessible à notre expérience, cela n'est pas moins évident, puisque, formant la condition de tout rapport causal, elle ne peut être elle même comprise dans un pareil rapport (3). Nous pouvons donc considérer comme établi que la Nature a deux faces, l'une par où elle se présente comme une unité, l'autre par où elle se présente comme une diversité (4). Le Principe qui produit tout changement dans la Nature n'est pas autre chose que la Nature elle-même considérée du côté où ce qui est donné séparément dans la perception se trouve compris dans une unité indissoluble (5) ; et c'est le même contenu numériquement identique qui, divisé

(1) *Ges. W.* I, p. 431 (trad. Penjon, p. 446).
(2) *Ges. W.* I, p. 272 (trad. Penjon, p. 284).
(3) *Ges. W.* I, p. 283 (trad. Penjon, p. 294) : « demander que la liaison des choses soit perçue, c'est demander que ce qui forme la base de tout rapport causal se présente lui-même comme membre d'un rapport causal et c'est absurde ».
(4) *Ges.W.* I, p. 421 et 441 ; (trad. Penjon, p. 436 et 456) ; *Nouv. Esquisses*, p. 55.
(5) *Nouv. Esquisses*, p. 42 : « La Nature a un côté soustrait à notre perception, un côté par lequel tous les phénomènes multiples et divers que nous percevons sont liés ou, en d'autres termes, forment une unité. Ce côté de l'unité est le Principe agissant, la *Natura naturans* ».

dans notre perception, comme une pluralité de phénomènes indépendants, subsiste hors de notre perception dans une liaison mutuelle dont il ne cesse jamais de faire partie intégrante, même quand il est perçu. Cette conclusion n'a rien qui doive nous surprendre. Nos sensations forment un contenu réel qui ne peut être créé de rien, puisqu'il n'y a pas de devenir absolu ; ce contenu existait déjà avant qu'il fût perçu et il doit continuer d'exister, même quand il cesse d'être perçu. Il faut donc bien qu'il subsiste quelque part, en dehors de notre perception, comme *possibilité de sensations*, selon l'expression de Stuart Mill. Or on ne peut entendre par possibilité autre chose que la manière d'être particulière d'un contenu réel, car tout ce qui existe d'une manière quelconque est déjà réel, à quelque titre que ce soit ; et cette manière d'être, qui est nécessairement conçue comme une existence réelle, doit appartenir à une autre espèce de réalité que la manière d'être perçue ou donnée dans la perception.« Le même contenu donné qui se présente divisé dans notre perception comme une pluralité de phénomènes particuliers, existe hors de la perception dans une liaison mutuelle du divers et reste, même quand il est perçu, dans sa liaison primitive du côté opposé à la perception. » Notre perception consiste dès lors essentiellement dans le fait de représenter comme *séparé* ce qui en réalité est *lié*, de découper en quelque sorte la continuité ininterrompue du devenir en éléments distincts qui prennent ainsi l'apparence de substances indépendantes ou de corps étendus dans l'espace. Notre concept de corps est ainsi fondé sur l'impuissance de notre perception à saisir intuitivement la liaison intime du réel, la continuité vivante du devenir. Et c'est pourquoi les sensations qui composent le contenu objectif de notre expérience sont des phénomènes *en nous* : c'est en nous seulement que le réel apparaît sous la forme d'une diversité numérique, d'une pluralité de phénomènes, puisqu'en dehors de notre perception, il constitue une unité. Mais ne savons-nous pas que l'expérience tout entière est organisée précisément de manière à se conformer à cette apparence ? Les phénomènes sont en fait adaptés aux exigences de notre représentation, comme si le Principe agissant de la Nature avait disposé toutes choses en vue de satisfaire aux besoins de notre

pensée. Ce Principe n'a donc pas seulement pour fonction de produire tout changement dans le monde du devenir ; il doit aussi rendre compte de l'ordre invariable et harmonique qui s'y manifeste et qui revêt sa plus haute expression dans la loi de finalité (1).

B. — *Du Logos qui régit le monde.*

Nous avons de ce Principe ordonnateur et formateur une première révélation dans les lois du mouvement (2). Nous avons montré qu'une liaison intérieure des corps est exclue à priori ; les corps ne peuvent donc être liés entre eux que du dehors, c'est-à-dire mécaniquement. Or le fait que la masse des corps sert de mesure au mouvement et détermine les conditions de sa transmission suppose entre les corps une relation fondamentale qui, n'ayant pas sa raison dans leur être propre, implique une adaptation mutuelle, une sorte d'harmonie préétablie. Cette harmonie est plus apparente encore dans la loi de gravitation sur laquelle repose le mécanisme céleste, si admirablement approprié aux lois de notre entendement que la science a pu le déduire tout entier à priori comme une mathématique en action dans l'espace. Elle est visible aussi dans les forces physiques, son, lumière, chaleur, électricité, modalités diverses d'un même mouvement ondulatoire qui se propage dans tout l'Univers avec la régularité d'une loi mathématique, mais qui demeure assez souple pour revêtir, sans cesser d'être identique avec lui-même, toutes les formes dont il est susceptible. Nous la découvrons jusque dans la chimie, où la loi des équivalents trahit une véritable adaptation interne des substances. Mais le domaine où elle triomphe, c'est incontestablement celui de la nature organique (3). La Vie nous offre l'exemple curieux d'une *forme* qui se maintient par sa propre vertu à travers le flux incessant des éléments matériels dont elle est la synthèse. Les éléments qui concourent à la production des organismes sont composés des mêmes substances chimiques qui se

(1) *Nouv. Esquisses*, p. 37-38.
(2) *Nouv. Esquisses*, p. 43-45 ; *Ges. W.* I, p. 425-426 (trad. Penjon, p. 440-441).
(3) *Ges.W.* I, p. 427 et sqq. (trad. Penjon, p. 441 et sqq.) ; *Nouv. Esquisses*, p. 45 et sqq. *Sinn und Folgen der modernen Geistesstromung*, p. 14 et sqq.

retrouvent partout dans la Nature ; et cependant la forme qui résulte de ce *consensus* constitue quelque chose d'original qui n'a pas ses conditions dans la matière inorganique, mais au contraire la domine pour l'asservir à ses fins particulières. Il semble que dans cette forme, qui est spécifique de la vie, se fasse valoir une puissance cachée d'organisation et de développement, une impulsion intérieure, un *élan* qui se perpétue de génération en génération et dont l'origine échappe à toute détermination (1). Or une simple forme n'est rien en soi ; elle ne saurait posséder de force qui lui soit propre ; les organismes sont donc soumis aux mêmes lois physiques et chimiques que les éléments matériels dont ils se composent ; mais les lois universelles de la Nature sont ici dirigées et utilisées d'une façon qui n'a rien de comparable dans le monde inorganique et dont le pur mécanisme ne peut rendre compte. Nous devons donc reconnaître dans les formes de la vie une nouvelle manifestation du Principe agissant de la Nature.

Le pur mécanisme n'est pas seulement impuissant à expliquer les conditions de la vie ; il se trouve également en défaut quand il s'agit d'établir le rapport du sujet connaissant avec son organisme corporel (2). Notre corps n'est, comme tous les corps dans la Nature, qu'un complexus de sensations, un groupe constant de phénomènes ; mais il a ceci de particulier qu'il nous sert d'intermédiaire dans nos relations avec le reste du monde ; et, pour jouer ce rôle, il faut qu'il soit uni à notre moi par des lois spéciales, différentes sans doute de celles qui régissent l'univers matériel, mais compatibles avec elles. Or le fait que notre volonté produit ou détermine des mouvements dans notre corps et, par notre corps, dans le monde de l'étendue, n'est conciliable avec la loi de la conservation de la force que si l'action de notre volonté sur notre corps et l'action des corps les uns sur les autres doivent être rapportées au même Principe. Il n'est pas possible en effet de refuser à la volonté humaine la faculté de produire des mouvements dans l'espace, puisque par ces mouvements elle réalise

(1) On remarquera l'analogie de cette conception avec celle que BERGSON développera dans son « *Evolution créatrice* ».

(2) *Ges. W.* I, p. 354 (trad. PENJON, p. 368) ; II, 317 et sqq., 361 ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 91 et sqq. ; *Nouv. Esquisses*, p. 48-51 ; *Empirie und Philosophie*, p. 41 et sqq.

les fins qu'elle se proposait d'atteindre. Mais, si nous devions supposer que cette puissance d'action appartient en propre à la volonté humaine, il faudrait considérer celle-ci comme une source spécifique d'énergie, capable de donner naissance à des mouvements qui n'auraient pas dans un antécédent invariable leur condition nécessaire et suffisante. Or nous avons montré qu'aucun objet dans la Nature ne possède en propre une puissance quelconque, et que toute force véritable, en nous comme en dehors de nous, doit être attribuée à un Principe unique et universel par lequel toutes choses sont liées en une synthèse indissoluble. Il en résulte que, si l'action de notre volonté sur notre corps n'est pas l'expression d'une énergie qui fasse partie de notre moi, mais doit être rattachée à la liaison générale des phénomènes, l'action des corps les uns sur les autres n'est pareillement qu'une apparence ; et toute causalité entre les objets se réduit à une succession invariable de leurs états. Il nous sera donc permis de concevoir la volonté humaine comme une cause, en ce sens qu'elle est l'antécédent nécessaire des effets voulus, car ces effets se produisent uniquement en conséquence de nos volitions ; mais nous n'avons pas le droit de lui reconnaître la puissance d'intervenir, par une force qui lui soit propre, dans le cours du devenir et, par suite, de porter atteinte à la loi de la conservation de la force. Mais, remarquons-le bien, cette loi n'a de sens que parce que nous l'interprétons à un point de vue qui dépasse le pur mécanisme. La force dont il s'agit n'est pas une simple relation mathématique entre des mouvements ; c'est une fonction de la liaison générale des phénomènes, du Principe agissant de la Nature ; et la conservation de la force exprime seulement le fait que, si tout change en particulier, la Nature dans son ensemble est toujours semblable à elle-même : le devenir se maintient de toute éternité par sa propre impulsion (1).

Cette *impulsion*, dans laquelle nous montrions tout à l'heure le principe organisateur des formes caractéristiques de la vie, nous apparaît maintenant comme un principe universel, comme l'essence même du devenir (2) ; de sorte que tout changement

(1) *Ges. W.* I, p. 412-413 (trad. Penjon, p. 427-428); *Nouv. Esquisses*, p. 37.
(2) *Ges. W.* I, p. 433 (trad. Penjon, p. 448).

dans la Nature doit être défini comme un acte de conservation par lequel le devenir assure à tout instant sa propre continuité dans l'unité intégrale du Cosmos. Essayons d'apporter quelques éclaircissements sur cette impulsion mystérieuse dans laquelle toute réalité phénoménale a ses conditions d'existence et de durée. Comme elle ne nous est pas immédiatement donnée dans la perception, nous ne pouvons pas la saisir directement par intuition et nous devons nous borner aux conjectures que nous offre l'induction. Or l'induction nous conduit nécessairement à supposer une liaison générale des phénomènes et nous devons admettre que cette liaison est quelque chose de différent des phénomènes eux-mêmes, car les phénomènes ne peuvent pas être liés et cependant n'être liés par rien. Mais, si ce qui lie les phénomènes est un principe original (1), doué d'une réalité propre, ce principe, par cela même qu'il fait partie du monde phénoménal, est nécessairement *empirique*. L'induction ne peut d'ailleurs nous élever au-dessus de l'expérience, puisqu'elle est essentiellement un raisonnement de cas semblables à cas semblables : nous ne serions pas autorisés à admettre une liaison générale des phénomènes, si cette liaison ne devait être comprise dans la réalité expérimentale comme une fonction du devenir (2). Or l'expérience ne contient rien de purement objectif, rien qui ne soit conditionné par la conscience, puisque tout objet se ramène par l'analyse à des sensations en nous : il n'y a de proprement réel dans le monde sensible que les sujets connaissants. C'est donc par analogie avec ceux-ci que nous devons chercher à concevoir le Principe de la Nature et la question est de savoir dans quelle mesure l'analogie peut être poursuivie.

Si ce Principe était lui-même un sujet, il constituerait un *élé-*

(1) *Ges. W.* I, p. 285 (trad. Penjon, p. 296). Spir l'appelle un « *élément* réel » et cette expression impropre a fait dire à Renouvier (*Philosophie analytique de l'Histoire*, IV, p. 688) que le Principe agissant de la Nature chez Spir implique le « réalisme de la Nature personnifiée » ; et il reproche au philosophe d'avoir introduit dans son système une « essence universelle pour la définition de laquelle il n'avait réservé aucune idée ». Nous établirons que le Principe de la Nature n'est ni une chose ni un sujet, mais une *loi* de synthèse.

(2) *Ges. W.* I, p. 286 (trad. Penjon, p. 297) ; II, p. 118 ; *Nouv. Esquisses*, p. 94.

(3) *Ges. W.* II, p. 291-293 ; *Empirie und Philosophie*, p. 47.

ment de la Nature au même titre que les phénomènes déjà donnés dans la réalité et nous devrions recourir à l'hypothèse d'un nouveau principe pour expliquer la liaison du divers ; car un élément ne peut être uni à d'autres éléments que du dehors, c'est-à-dire par un intermédiaire. Mais, si celui-ci est à son tour un élément, la solution du problème nous échappe : nous serions conduits de principe en principe jusqu'à l'infini. Le Principe de la Nature ne peut être considéré comme le fondement de toute liaison, de toute causalité véritable que s'il n'est pas une chose, un individu, un sujet. La causalité d'une cause, nous l'avons dit, ne réside pas dans son être individuel, mais dans ce qui la lie avec ses effets : il n'y a pas de cause individuelle. C'est donc seulement parce qu'il n'est pas un sujet, que le Principe de la Nature peut unir tous les sujets dans les liens d'une action réciproque (1). Un lien est, d'ailleurs, de toute nécessité quelque chose de général qui enveloppe dans l'unité d'une même synthèse une pluralité d'éléments. Comment pourrait-il être lui-même un élément ? Il faudrait qu'il fît partie de la synthèse et il n'en serait plus le principe ; ou bien qu'il fût extérieur à la synthèse et la difficulté que nous soulevions tout à l'heure se pose de nouveau. Ce qui unit plusieurs objets ne peut constituer en dehors d'eux un élément séparé ; pour être réelle et efficace, la liaison des phénomènes doit être donnée dans les phénomènes eux-mêmes, comme une fonction immanente au devenir (2).

Si la liaison du divers n'est possible qu'en lui et par lui, si le Principe de la Nature n'est autre chose que la Nature elle-même considérée du côté de son unité, nous devons exclure de ce Principe un second caractère spécifique de toute existence individuelle : la distinction entre un sujet et un objet de la connaissance (3). Cette distinction, nous l'avons établi, a son fondement dans la nature de l'idée, qui a pour condition essentielle de n'être pas ce qu'est son objet. N'y aurait-il pas contradiction à ce que

(1) *Ges. W.* I, p. 437 (trad. Penjon, p. 452).

(2) *Ges. W.* I, p. 415 et 439 (trad. Penjon, p. 429 et 454). « Le général qui se trouve ainsi dans beaucoup d'objets ne peut naturellement pas être quelque chose d'individuel, ne peut exister en dehors de ces objets ».

(3) *Ges. W.* I, p. 437-440 ; (trad. Penjon, p. 452-455) : *Nouv. Esquisses*, p. 53.

la connaissance d'un objet fût identique à cet objet ? L'idée d'une couleur n'est pas elle-même colorée. Cette distinction ne peut évidemment pas se produire dans le Principe de la Nature ; car, bien loin de s'opposer au monde phénoménal comme un être transcendant qui dominerait le devenir, il n'est rien que le devenir lui-même conçu dans son unité, la liaison générale des phénomènes. Il n'est pas une raison supérieure façonnant la réalité du dehors selon des fins préconçues, mais l'impulsion primordiale, inhérente au devenir, dans laquelle toutes choses ont l'être, le mouvement et la vie. Il ne serait d'ailleurs pas possible de supposer en lui la distinction du sujet et de l'objet sans le concevoir comme une conscience universelle, embrassant le monde tout entier dans la continuité successive de son devenir. Mais comment une conscience unique pourrait-elle contenir dans une même intuition le présent avec le passé et l'avenir ? (1) La conscience du devenir est elle-même quelque chose qui devient. Remarquons enfin que le Principe de la Nature est la Nature elle-même considérée du côté où se trouve lié ce qui est donné dans la perception comme une diversité. Or toute ressemblance est exclue à priori entre ce qui est donné dans la perception comme une diversité et ce qui subsiste en dehors d'elle comme une unité ; car supposer que les deux côtés de la Nature sont semblables reviendrait à nier qu'ils soient deux, puisque ce qui représente l'unité des choses ne serait pas différent de ce qui constitue leur diversité (2). Si, par conséquent, ce qui s'offre à nous dans l'expérience implique nécessairement la dualité du sujet et de l'objet, nous devons admettre que cette dualité n'existe pas du côté de la Nature qui échappe à notre perception et que son Principe n'est pas plus un sujet qu'il n'est un objet.

Quelle est donc l'essence de ce Principe ? Puisque tout dans la réalité est conditionné par un sujet, il faut bien qu'il se rapporte au sujet par quelque côté. En fait, il lui est *apparenté* (3). Les sujets connaissants n'ont-ils pas en lui leur origine et leurs condi-

(1) *Ges. W.* I, p. 28 (trad. PENJON, p. 31).
(2) *Ges. W.* I, p. 441 ; (trad. PENJON, p. 456). II, p. 293.
(3) *Ges. W.* I, p. 435 et sqq. ; (trad. PENJON, p. 450 et sqq.) II. p. 118-119, 293, 355-356 ; *Nouv. Esquisses*, p. 51 et sqq.

tions d'existence ? Mais parenté n'est pas synonyme de ressemblance. Le charbon et le diamant qui sont parents sont-ils semblables ? Qu'y-a-t-il de plus différent que la chenille et le papillon ? Ce n'est là cependant qu'un seul et même individu, considéré à deux moments de son développement. L'induction qui conclut de la finalité qui règne dans le monde à un Auteur intelligent de la Nature est donc fondée sur une fausse analogie. Les faits d'adaptation que nous avons signalés jusque dans les lois du mouvement et qui seuls permettent d'expliquer les formes de la vie et le rapport du sujet avec son organisme corporel conduisent sans doute à poser à l'origine des choses un Principe ordonnateur agissant selon la loi d'une finalité immanente. Mais de ce que le Principe de la Nature produit des effets qui offrent avec l'œuvre d'une intelligence une ressemblance frappante, doit-on supposer qu'il est lui-même un être intelligent ? De la ressemblance des effets nous pouvons conclure à une parenté, mais non à une ressemblance des causes. Le Principe de la Nature ne peut pas être cause au sens où un phénomène est cause d'un autre phénomène, puisqu'il est le fondement de toute causalité et qu'il n'y a pas, en réalité, de cause individuelle. L'intelligence est elle-même un produit de la Nature. Or, nous l'avons montré, la Nature ne peut pas être du côté de son unité semblable à ce qu'elle est du côté de sa diversité ; elle doit, en tant que « *naturante* », être différente de ce qu'elle est en tant que « *naturée* ». Puisque nous sommes son intelligence, la Nature ne peut donc être, en dehors de nous, intelligente. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire, pour que la Nature puisse produire des effets de finalité, qu'elle agisse elle-même en vue d'une fin, car elle n'a pas besoin de prévoir la destination des organes et de leurs fonctions : c'est elle à la fois qui construit les organes et exerce leurs fonctions. L'être intelligent ne peut réaliser son but qu'à la condition de le prévoir, car ce but lui est extérieur et il doit choisir les moyens de l'atteindre. Mais le Principe de la Nature n'est pas séparé des phénomènes ; il est inhérent au devenir ; il enveloppe le réel tout entier dans les liens de sa causalité immanente ; il agit dans l'œil qui reçoit l'impression de la lumière et dans la lumière qui affecte l'œil : pourquoi lui faudrait-il organiser la structure de l'œil en

vue de la vision ? Aussi la finalité dans la Nature ne manifeste-t-elle aucune intention consciente : elle se laisse déterminer par le milieu et les circonstances extérieures, qui souvent la détournent de sa voie, et n'atteint son but que par des moyens que ne choisirait pas un être agissant avec réflexion.

Si la parenté du Principe de la Nature avec le sujet connaissant ne doit pas être cherchée du côté de l'intelligence (1), qu'est-ce donc qu'elle signifie ? Le Principe de la Nature n'a pas besoin d'être intelligent, c'est-à-dire d'avoir des idées ou des représentations, parce qu'il n'y a pas d'objet qui lui soit extérieur : il embrasse toute réalité dans l'unité de sa synthèse, il forme la liaison générale des phénomènes. Mais le sujet connaissant peut aussi être quelque chose de général, en ce sens qu'il conçoit l'univers, définit les lois et les genres des choses, porte en lui idéalement le monde tout entier : la pensée humaine est un microcosme. Or toutes choses dans l'expérience, nous le savons, ont une origine commune. Le microcosme et le macroscosme, l'univers dans la pensée et l'univers dans la réalité sont donc deux formes différentes d'un seul et même principe et nous devons admettre que chacun des sujets connaissants représente, condensé dans un individu sous une forme *idéale*, le principe qui constitue dans la Nature le général *réel* (2). En fait, nous pouvons observer dans le devenir une évolution graduelle du général réel au général idéal par le développement croissant de l'individualité. Dans la matière inorganique règne la pure généralité : deux atomes de soufre ne se distinguent l'un de l'autre que par le lieu qu'ils occupent dans l'espace. C'est chez les corps organiques que nous découvrons le premier rudiment d'individualité : un organisme possède une réalité propre, il a son centre et sa fin en lui-même. L'animal constitue un degré supérieur ; il n'est pas seulement un individu, mais déjà un sujet ; il n'existe pas seulement en soi, mais aussi pour soi. L'évolution s'achève avec l'homme : affranchi de la dépendance à l'égard de la Nature qui domine l'instinct, l'hom-

(1) Spir appelle cependant le Principe de la Nature un « *Logos* » (*Ges. W.* I, p. 438 ; trad. PENJON, p. 453) et je serais tenté de voir dans cette expression une allusion à FICHTE ; mais le *Verbe* de Fichte a une tout autre essence que le *Logos* de Spir.

(2) *Ges. W.* I, p. 439 (trad. PENJON, p. 454).

me prend conscience du général *comme tel* et, par l'extension indéfinie de sa connaissance, représente lui-même quelque chose de général. La libération progressive de l'individu envers le général réel a pour conséquence la formation d'une généralité idéale qui trouve dans la conscience humaine son suprême épanouissement et fait de l'être humain comme un second créateur de la Nature (1).

Si le sujet connaissant représente dans l'ordre de la pensée la liaison du divers que le Principe de la Nature réalise effectivement dans le monde des phénomènes, on doit dire qu'ils sont parents en ce sens qu'ils renferment tous deux dans l'unité d'une même synthèse, idéale ou réelle, la multiplicité du devenir : l'unité impersonnelle de la *loi* est devenue dans le sujet l'unité d'une *conscience* (2). Il n'est pas douteux que le Principe de la Nature ne doive être conçu dans son essence propre comme une *cause* et non pas comme une *loi* (3) ; mais c'est une seule et même induction qui conclut aux causes et aux lois. La succession de deux phénomènes donnés ne permet de supposer entre eux un rapport de causalité que si leur succession est invariable et régulière : de la constatation de la loi, nous nous élevons à l'hypothèse d'une liaison causale. En fait, la loi est la seule manière dont une liaison causale puisse se manifester dans l'expérience : « elle n'est pas elle-même ce qui lie le divers, elle exprime seulement la façon dont la liaison interne et inaccessible pour nous des phénomènes se révèle dans leurs rapports perceptibles ». C'est donc seulement sous la forme d'une loi, comme la loi la plus générale du monde phénoménal, que nous pouvons nous représenter dans l'intuition le Principe de la Nature, qui nous demeure en soi inaccessible. La liaison du divers dans le devenir est ainsi conditionnée par l'unité d'une loi (4). Cette conclusion était inévitable. Puisque le monde de l'expérience ne renferme

(1) *Ges. W.* I, p. 442-445 (trad. Penjon, p. 457-460).

(2) *Ges. W.* I, p. 466-468 (trad. Penjon, p. 482-485).

(3) Spir n'a pas commis entre la cause et la loi la confusion que lui reproche Meyerson (cf. *Identité et réalité*, p. 161, 410, 500) : « Spir a été influencé (dans sa théorie de la science) par la confusion qu'il commet entre la légalité et la causalité ».

(4) *Ges. W.* I, p. 209, 260-261, 419 (trad. Penjon, p. 219, 272-273, 434) ; *Nouv. Esquisses*, p. 37-38.

aucune *substance*, il n'y a que la *Loi* qui puisse jouer dans ce monde le rôle de la Substance et fonder l'unité du réel : « l'immutabilité des lois, dit Spir, est la seule manière dont l'identité avec soi-même puisse se manifester dans un monde mêlé d'éléments étrangers » (1).

Mais, d'autre part, l'unité de la conscience ne repose-t-elle pas, elle aussi, sur l'unité d'une loi ? (2) Le moi, nous le savons, n'est pas une substance ; il ne subsiste que dans la mesure où il reconnaît comme siens les états qui lui sont donnés dans la représentation, c'est notre conscience même qui conditionne notre existence. Mais, si, lorsque nous n'avons pas conscience, nous ne sommes pas, que reste-t-il donc de notre moi dans un profond sommeil, par exemple, ou pendant un évanouissement ? Rien, sans doute, que les conditions qui, subsistant en dehors du moi, permettent à nouveau sa production, c'est-à-dire une simple possibilité. Or nous avons établi que la possibilité d'un phénomène est fondée sur la liaison générale du divers et réside en ce côté de la nature où ce qui s'offre dans la perception comme une pluralité constitue une unité synthétique. La liaison générale des phénomènes qui conditionne toute existence dans le devenir conditionne aussi celle de notre moi : nous sommes *un* comme le devenir est *un*, par le côté soustrait à notre perception, en vertu du principe même de la Nature. La loi sur laquelle repose l'unité de notre moi est donc la même loi dans laquelle nous avons découvert la seule forme qui nous soit intelligible de ce Principe : nous sommes ce Principe même en tant qu'il apparaît condensé dans un individu. Que nous n'ayons pas l'intuition directe de notre parenté avec le Principe de la Nature, cela ne doit pas nous surprendre, puisque nous ne sommes ce Principe que par le côté de notre être qui échappe à notre perception : si nous avions une connaissance immédiate de notre unité, nous ne la prendrions pas faussement pour l'unité d'une substance. L'unité du divers en nous comme dans la Nature nous est proprement inaccessible

(1) Renouvier n'est donc pas fondé à reprocher à Spir de n'avoir vu dans les lois que déception (*Phil. anal. de l'Histoire*, IV, p. 689).

(2) *Ges. W.* I, p. 45-46, 148-149, 455 et sqq. (trad. Penjon, p. 49-50, 156-157, 472 et sqq.) ; *Wie gelangen wir....*, p. 166 et sqq.

pour la raison évidente que toute perception est un acte du sujet et ne peut en conséquence surmonter la dualité du sujet et de l'objet qui conditionne toute représentation. Mais, nous devons l'admettre comme une loi de la Nature, puisqu'elle est la conclusion nécessaire d'une induction légitime et constamment vérifiée.

Si nous n'avons pas une connaissance immédiate du lien intime qui nous unit au Principe de la Nature, nous éprouvons cependant au fond de notre conscience le sentiment de notre parenté avec un Etre supérieur. Ce sentiment, qui forme la base de toute religion, est aussi la source de l'erreur la plus néfaste que la Métaphysique ait jamais commise : la confusion du Principe de la Nature avec l'Absolu (1). La finalité qui se manifeste dans l'ordre des choses nous invite, par une induction dont nous avons montré la fausseté, à supposer un Auteur du monde que nous concevons nécessairement, par analogie avec notre propre conscience, comme un Etre intelligent, agissant selon des fins préconçues. Or c'est une croyance universelle que Dieu ou l'Absolu est la raison suffisante du monde et que l'ordre des choses doit être rapporté à la causalité divine. Nous sommes ainsi conduits d'induction en induction à considérer comme l'Absolu lui-même cet Etre supérieur, ce Principe agissant auquel nous nous sentons unis par un lien secret de parenté. Que cette conclusion soit illégitime, les considérations que nous avons développées ci-dessus ne permettent pas d'en douter. Tous les effets sont liés à leurs causes par des lois invariables, car il ne peut se produire de changement dans le rapport qui unit chaque cause à son effet : ce changement serait sans cause. Mais, si tout effet se rattache à sa cause par une liaison immanente et nécessaire, cette cause doit elle-même faire partie intégrante de l'expérience, au même titre que son effet, c'est-à-dire être comprise dans la liaison générale des phénomènes. Le principe de causalité ne nous autorise donc pas à conclure à l'existence d'une cause qui serait en soi différente de tout ce qui est donné dans l'expérience, d'une cause qui ne serait pas elle aussi un objet empirique et conditionné. Mais, si toute induction causale nous conduit ainsi à poser une liaison générale

(1) *Ges. W.* I, p. 286 et 439 (trad. Penjon, p. 297 et 454); II, p. 119-120; *Nouv. Esquisses*, p. 94.

des phénomènes dans laquelle la cause et l'effet sont unis par des rapports nécessaires et invariables, nous n'avons aucune raison de supposer que cette liaison puisse avoir une cause en dehors du monde, puisqu'elle est elle-même le fondement sur lequel repose toute causalité : ce qui forme la base de tout rapport causal ne peut être à son tour le produit d'un semblable rapport. Aussi le Théisme, qui admet une cause transcendante du monde, en vient-il à faire jouer à cette cause le rôle même que remplit dans l'expérience la liaison générale des phénomènes ; et ainsi se produit cette confusion de Dieu avec le Principe de la Nature qui n'est pas moins la base du Théisme que celle du Panthéisme (1). Mais de deux choses l'une : ou bien cette confusion est justifiée et il n'est plus besoin de supposer en dehors du monde une cause pour l'expliquer, puisque la liaison générale des phénomènes suffit à rendre compte de la réalité telle qu'elle est donnée dans l'expérience ; ou bien il faut maintenir une distinction radicale entre cette liaison, qui est le Principe de la Nature, et Dieu, qui est l'Inconditionné, et dans ce cas il est absurde de considérer Dieu comme la cause de cette liaison, puisque celle-ci est le fondement même de toute causalité. Nous devons donc concevoir l'Absolu en dehors et au delà de l'expérience, comme une Réalité supérieure et parfaite à laquelle tout rapport avec le monde phénoménal est nécessairement étranger.

Il y a plus : le Principe de la Nature, tel que nous l'avons défini, est le principe du mal et de l'erreur dans le monde, car il est le fondement des lois qui produisent et déterminent l'apparence (2). C'est en lui que toute individualité a son origine et, par l'individualité, cet égoïsme qui pousse tous les êtres les uns contre les autres dans une lutte pour la vie où triomphent les plus forts ou les mieux doués. Il ne s'agit pas, sans doute, de l'ériger à son tour en Absolu, Ahriman ou Satan, à l'exemple des religions orientales (3). Puisque le monde de l'expérience ne contient rien d'ab-

(1) Contre le Théisme, cf. *Ges. W.* I, p. 290-299 (trad. Penjon, p. 302 et sqq.) ; II, p. 117 et sqq. ; contre le Panthéisme, cf. *Ges. W.* I, p. 282-291 (trad. Penjon, p. 293 et sqq.); II, p. 114-117; *Sinn. und Folgen...* p. 30-31 (en note).

(2) *Ges. W.* I, p. 445-446 (trad. Penjon, p. 461-462) ; II, p. 270-273. *Esquisses de phil. crit.*, p. 118 ; *Nouv. Esquisses*, p. 36, 95, 96.

(3) *Ges. W.* II, p. 271 ; *Nouv. Esquisses*, p. 102.

solu, le mal et l'erreur doivent être, eux aussi, quelque chose de relatif ou d'anormal qui ne saurait appartenir à l'essence propre ou absolue des choses. Il n'y a rien dans la Nature d'absolument mauvais ni d'absolument faux. Mais nous avons montré qu'en vertu d'une organisation systématique de l'expérience le relatif revêt partout, en nous comme en dehors de nous, une fausse apparence, l'apparence de l'Absolu ou de la Substance. Et, d'autre part, nous avons établi que cette organisation ne pouvait être expliquée que par un principe synthétique, dans lequel nous avons reconnu le Principe de la Nature. C'est donc bien à l'action de ce Principe que nous devons attribuer l'illusion qui nous fait prendre le monde entier des phénomènes pour un monde de substances. La Nature est un grand artiste, mais c'est un artiste qui travaille dans l'apparence : le monde des phénomènes est une œuvre d'art, mais c'est une œuvre d'art fondée sur une illusion et qui ne subsiste qu'en déguisant son caractère véritable.

Mais s'il est vrai que le monde des phénomènes soit ainsi organisé de manière à produire, par une déception systématique, l'apparence d'un monde de substances, ne faut-il pas reconnaître que la Nature est dominée par des nécessités qui ont en dehors d'elle leur raison d'être et leurs conditions ? (1). Ne semble-t-il pas que le Principe de la Nature s'efforce, en quelque sorte, de dissimuler par un artifice qui enveloppe l'univers tout entier son caractère empirique et anormal afin de passer pour l'Absolu ? Qu'exprime la loi du changement qui contraint le devenir à prendre des formes toujours nouvelles, sinon le fait d'un besoin qui tend vainement à se satisfaire, d'un état anormal qui ne peut se maintenir et poursuit de phénomène en phénomène un but inaccessible ? (2) Or un besoin implique privation. Une chose qui possède une essence propre ou normale n'éprouve pas le besoin de sortir d'elle-même ; tout devenir lui est nécessairement étranger, car elle est ce qu'elle doit être et ne peut être que ce qu'elle est (3). Ce qui tend à se dépasser soi-même, à se *surmonter* (4), témoigne par cela même qu'il n'a pas d'essence

(1) *Nouv. Esquisses*, p. 140.
(2) *Ges. W.* II, p. 274 et sqq.
(3) *Ges. W.* II, p. 67.
(4) « *Über sich hinausgehen* » (ibid. p. 281).

propre, de nature véritable. Si donc le monde des phénomènes est tout entier orienté vers l'absolu ou la substance, c'est qu'il n'est pas lui-même la substance et qu'en outre celle-ci constitue l'essence propre ou normale des choses. Mais, si le Devenir manifeste ainsi une tendance générale vers l'Absolu ou le Divin, dont la conscience humaine sera la plus haute expression (1), il ne s'ensuit pas qu'il ait été créé en vue de l'Absolu, puisque, dans cette hypothèse, il serait précisément ce qu'il doit être et non plus quelque chose d'anormal. Conçoit-on d'ailleurs qu'un monde fondé sur l'illusion puisse être l'objet d'une volonté créatrice ? « Ce n'est pas pour servir à un but quelconque que la Nature est constituée telle que nous la voyons ; mais c'est au contraire parce qu'elle est ainsi constituée qu'elle fait effort nécessairement vers un but qui lui est extérieur » : la finalité qui est immanente au devenir exprime la tendance de l'anormal à retrouver la Norme comme son essence propre et sa véritable patrie (2). Le monde du devenir gravite tout entier autour de l'Absolu comme les planètes autour du Soleil qui leur donne la lumière, la chaleur et la vie : l'Absolu est le Soleil intelligible qui éclaire toutes choses en ce monde d'un reflet de la substance. *La Nature est le phénomène de Dieu.*

C. — *L'origine de l'anormal.*

Mais, s'il en est ainsi, bien loin d'admettre, comme le veut Spir, que Dieu et le monde s'opposent l'un à l'autre dans un dualisme radical, nous devons supposer qu'il subsiste entre eux une communauté d'essence, de sorte qu'il n'y a pas de phénomène qui ne renferme en lui quelque chose de la substance ou de l'Absolu. Il ne suffit pas, en effet, de déclarer que l'anormal ne peut être conçu sans la Norme, que le physique est inséparable du moral. En fait, il n'y a pas de réalité purement physique ; aucune chose n'est anormale en soi, dans son être propre (3). N'est-ce pas précisément parce que leur être propre réside en dehors de l'expérience que les choses de ce monde sont anormales ? N'est-ce

(1) *Ges. W.* I, p. 446 (trad. PENJON, p. 462) ; II, p. 296 ; *Nouv. Esquisses*, p. 57 et 137.
(2) *Ges. W.* I, p. 423-425 (trad. PENJON, p. 437-440) ; II, p. 281.
(3) *Ges. W.* II, p. 271 et 297 ; *Nouv. Esquisses*, p. 17 et 143-144.

pas seulement dans la mesure où il imite la substance que le phénomène réussit à se maintenir dans l'être ? L'anormal rend ainsi témoignage contre lui-même en faveur de la norme ; et ce témoignage, qui implique une négation, une condamnation de l'anormal au profit de la norme, constitue en vérité un fait d'ordre moral, un jugement en action qui nous oblige à reconnaître que toute réalité anormale est fondée, dans son anomalie même, sur un principe d'essence morale. Or ce principe ne peut être que l'Absolu lui-même, puisque l'Absolu est le fondement de tout ce qui dépasse la nature purement empirique des choses, c'est donc dans l'Absolu qu'il faut chercher la raison supérieure qui conditionne la réalité du phénomène au sein même du devenir. Cette conclusion n'a rien qui doive nous surprendre. N'avons-nous pas montré que le monde qui nous est donné dans l'expérience est une fonction de l'Absolu, que l'anormal se rapporte à la norme comme le phénomène à la substance, de sorte que la Nature doit être définie comme le phénomène de Dieu (1). Or si le monde est une *manifestation* ou une *apparition* de l'Absolu, il faut bien qu'il ait en lui quelque chose de l'Absolu, qu'il lui soit apparenté par quelque côté, « précisément parce qu'il en est le phénomène ». Sans doute, il exprime l'Absolu sous une forme qui lui demeure proprement étrangère, de sorte que l'Absolu n'apparaît pas dans le monde tel qu'il est en soi ; mais comment pourrait-il en être autrement s'il est vrai que l'essence propre ou normale des choses de ce monde réside en dehors de l'expérience ? L'anormal doit donc être conçu comme un écart, une déchéance, une déviation de la Norme ; et il suffirait d'expliquer cet écart pour rendre compte de l'anormal.

L'anomalie consiste, en effet, dans le fait même de la *déchéance* (2), et c'est pourquoi l'anormal ne possède par lui-même aucune réalité essentielle. Tous les éléments positifs qui subsistent en lui lui sont proprement étrangers et doivent être rapportés à l'Absolu comme à l'unique substance véritable : tout ce qu'il a de réel

(1) *Ges. W.* I, p. 224-230, 248-251 ; (trad. Penjon, p. 233-241 ; 259-261) ; II, p. 90-91, 101, 315-316 ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 182-183 ; *Nouv. Esquisses*, p. 144.

(2) *Ges. W.* I, p. 218-219, 425, (trad. Penjon, p. 228 et 439) ; II, p. 261-262, 281-282 ; *Nouv. Esquisses*, p. 119.

est emprunté et c'est de la Norme qu'il le reçoit. L'anormal nous apparaît ainsi comme une ombre ou un fantôme de l'Absolu, comme une forme du réel sous laquelle se manifeste sans doute quelque chose de cet Absolu, mais d'une manière qui le défigure et le rend méconnaissable, de sorte qu'on ne retrouve l'Absolu qu'en reniant cette forme, en reconnaissant qu'elle est mensongère et fondée sur une illusion décevante (1). Aussi ne nous a-t-il pas été possible de dériver l'anormal de la norme. Mais, en vérité, cette dérivation ne s'impose pas ; car, nous l'avons montré, le monde du conditionné, pris dans son ensemble, n'est pas lui-même conditionné, puisqu'il n'y a pas de cause absolue qui puisse servir de fondement au devenir en général : celui-ci doit être conçu comme un état donné de la réalité qui possède en lui même sa propre raison d'être et ses conditions (2). Et, de la sorte, nous échappons au dilemme qui nous était posé par l'antinomie fondamentale. Certes, il n'y a rien en dehors de l'Absolu d'où nous puissions dériver quoi que ce soit qui appartienne à l'être propre ou véritable des choses et c'est pourquoi nous avons reconnu que ce qu'il y a de positif ou de réel dans l'anormal est emprunté à la norme. Mais ce qu'il y a dans les choses d'anormal, c'est-à-dire d'étranger à l'essence propre du réel, ce n'est point le *contenu* positif qui est donné en elles, mais seulement la *forme* sous laquelle ce contenu se présente dans l'expérience et qui en constitue précisément le phénomène (3). Et cette forme n'est étrangère à l'être absolu du réel que parce qu'elle représente comme une multiplicité, une union du divers, ce qui est en soi une unité homogène et simple (4).

Si, maintenant, nous pouvions montrer comment ce qui forme dans l'Absolu une unité simple doit apparaître dans le monde de l'expérience comme une diversité multiple, n'aurions-nous pas rendu compte de l'anomalie qui se manifeste partout ici-bas ? N'aurions-nous pas expliqué cette déviation de la norme, cette déchéance, qui est la source de toute imperfection, la condition

(1) *Nouv. Esquisses*, p. 144.
(2) *Ges. W.* I, p. 270, 412-413 (trad. Penjon, p. 281 et 427) ; II, p. 314 ; *Nouv. Esquisses*, p. 37 et 126.
(3) *Andeutungen...*, p. 21 et sqq. ; *Kurze Darstellung...*, p. 11 et sqq.
(4) *Erörterung...*, p. 57-58.

du mal et de l'erreur en ce monde ? Que cette explication soit possible et légitime, nous ne saurions en douter ; car, s'il est vrai que le phénomène est une fonction de l'Absolu, on doit rapporter à l'Absolu l'origine du phénomène (1) ; — non, sans doute, en ce sens que l'Absolu puisse être considéré dans son essence propre comme la cause de l'anormal : aucune relation de causalité ne subsiste entre eux. Mais, si l'existence temporelle est déjà par elle-même quelque chose d'anormal, l'anomalie ne saurait être le résultat d'un évènement qui se serait produit dans le temps (2); elle a son fondement dans un acte intemporel qui doit être posé à l'origine du devenir comme le principe de toute existence phénoménale. C'est donc bien dans l'Absolu que se trouve la raison dernière de tout ce qui nous apparaît dans le monde de l'expérience comme un simple phénomène. Mais notre concept de l'Absolu est une norme purement logique qui ne renferme à priori aucune relation avec ce qui est en désaccord avec elle. Il faut, en conséquence, que nous nous placions tout d'abord au point de vue de l'expérience et que nous cherchions dans le phénomène lui-même les signes qui nous permettront d'établir les causes de sa déchéance et de les situer dans l'Absolu. Pour entreprendre cet examen, nous n'aurons pas besoin de recourir à d'autres thèses qu'à celles qui découlent naturellement et nécessairement de la philosophie de Spir, telle que nous venons de l'exposer : c'est aux principes mêmes de cette philosophie que nous demanderons la solution du problème qu'elle soulève.

(1) Cf. Renouvier (*Phil. analyt. de l'Histoire*, IV p. 686) : « Spir admet un rapport entre l'Absolu et le relatif ; il devrait donc trouver le moyen d'expliquer l'origine de l'être anormal, imaginer un mode de perversion du normal; il y serait obligé par la raison qu'il attribue un processus et une fin à ce monde phénoménal déclaré inexplicable ». « Si le réel n'agissait pas, demande Herbart (*Allgemeine Metaphysik*, § 193), d'où viendrait le phénomène ? » « Le phénomène, dit Bradley (*Appearance and Reality*, p. 131-132), doit se rapporter de quelque manière à la réalité ».

(2) *Nouv. Esquisses*, p. 119 ; *Dialogue sur la Religion*.

III

LA DÉCHÉANCE DE LA PENSÉE

A. — *La double nature de l'homme et l'hypothèse de la chute.*

S'il est vrai qu'il n'y a de proprement réel dans le monde phénomènal que les sujets connaissants, en ce sens que toute expérience est nécessairement conditionnée par la conscience (1), c'est par une analyse de la nature humaine que nous devons ouvrir le cours de nos recherches sur l'origine de l'anormal. Or le fait qui domine toute la psychologie est celui d'une double nature dans l'homme, qui se révèle à la fois dans sa pensée et dans sa volonté comme une opposition ou un conflit entre le vrai et le faux, le bien et le mal. Nous avons montré, en effet, que si par son être empirique l'homme est apparenté au Principe agissant de la Nature, par son être normal il participe à la réalité de l'Absolu et possède dans son essence propre quelque chose de la susbtance divine. D'une part, il est un produit de la Nature et, comme tel, il est soumis aux mêmes lois qui régissent tous les phénomènes dans le devenir ; c'est un être éphémère et périssable qui a une origine dans le temps et reçoit du dehors tout le contenu de sa vie psychique. Mais, en même temps, il a le sentiment profond du lien qui l'unit à l'Absolu ; il se connaît lui-même comme enfant de Dieu ; il sait qu'il est en ce monde l'image ou plutôt l'organe du Divin ; que c'est en lui et par lui que Dieu manifeste ici-bas la puissance de sa Vérité ; il a conscience de son éternité, car il est élevé au-dessus du devenir et du temps ; et c'est pourquoi il a créé la science, la moralité et la justice, formes diverses d'un même idéal dans lequel s'exprime la nature normale et absolue des choses (2).

Que signifie chez l'homme cette distinction d'un *moi empirique* et d'un *moi normal* ? Ne faut-il pas y reconnaître, condensé en quelque sorte dans un même individu, le dualisme radical qui op-

(1) *Ges. W.* II, p. 291-293 ; *Empirie und Philosophie*, p. 47.

(2) *Ges. W.* I, p. 468-470 (trad. Penjon, p. 485-488) ; II, p. 51-53, 260, 362-365 ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 12-19 et 39 ; *Nouv. Esquisses*, p. 94-95, 130 et sqq., 142 ; *Empirie und Philosophie*, p. 8 (en note).

pose le phénomène et la substance, le devenir et l'être, l'anormal et la norme comme les deux pôles de l'existence ? Nous savons que la conscience humaine est un microcosme, que le sujet connaissant porte en lui idéalement le monde tout entier, que l'univers n'est pas différent dans la pensée de ce qu'il est dans la réalité. Or la réalité est une et le dualisme radical n'exprime pas autre chose que l'opposition dans cette unique réalité de ses éléments normaux et de ses éléments empiriques. Ne soyons donc pas surpris que le dualisme qui domine le réel en dehors de nous subsiste pareillement dans notre conscience ; mais il revêt ici une importance particulière par le seul fait qu'il se manifeste dans un même sujet : l'opposition s'achève dans le cœur de l'homme en un conflit tragique qui suscite l'effort et prépare ainsi la délivrance. De tout temps les hommes ont éprouvé en eux-mêmes ce conflit, qui est la source du sentiment religieux et de l'action morale ; et bien qu'ils l'aient désigné de noms divers, ils n'ont manqué nulle part d'y reconnaître l'opposition de la « chair » et de l' « esprit ». Notre corps renferme assurément les conditions de notre individualité, en ce sens qu'il fournit à notre moi tout son contenu empirique (1). Nous sommes vides originairement et tout le contenu de notre être sensible nous vient du dehors, de sorte que la vie de l'individu se passe tout entière à remplir ce vide intérieur à l'aide des éléments que lui offre l'expérience. Notre pensée ne serait qu'une simple forme sans les objets qui viennent s'y refléter comme en un miroir ; notre volonté ne contient dans son essence rien qui puisse la satisfaire et elle doit chercher ailleurs qu'en elle-même le bonheur auquel elle aspire. Néanmoins, notre corps nous apparaît comme quelque chose d'étranger, qui n'appartient pas à notre moi propre, qui s'impose à lui du dehors pour lui fixer des limites et des lois et dont nous devons nous affranchir pour retrouver notre être véritable, le noyau de réalité substantielle où réside notre centre de gravité, notre nature supérieure et parfaite. Nous avons, en effet, l'intuition immédiate et primitive que notre vrai moi est situé en dehors de notre individu soumis au devenir et à la mort ; que notre vie consciente est

(1) *Ges. W.* II, p. 52, 359-361 ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 125-129.

une ombre, un fantôme de la vie réelle qui est la vie en Dieu ; que notre existence temporelle ne fait pas partie de l'ordre normal et absolu des choses, mais est fondée sur une déception ; que nous devons nous élever au dessus de notre être empirique pour atteindre par de là le phénomène la Substance éternelle dans laquelle ce qu'il y a en nous de vraiment réel subsistera pour toujours à l'abri du néant (1).

Si notre être propre et normal, notre vrai moi, réside ainsi dans l'Absolu, en dehors du phénomène et du devenir, ne devons-nous pas considérer notre état présent comme une *anomalie* et une *déchéance* ? (2) Le fait même que l'homme possède une double nature, qu'il est à la fois un être physique et un être moral et qu'à cause de cela il est constamment en lutte avec lui-même, fournit la preuve évidente qu'il est dans son essence même quelque chose de contradictoire, qui par conséquent ne devrait pas être. Mais comment une chose est-elle possible, si elle ne doit pas être ? Ce qui est normal et parfait se possède tout entier, car il se suffit à lui-même. Comment peut-il déchoir ? Il ne semble pas qu'il y ait d'autre solution à ce problème que l'hypothèse d'une *chule* par laquelle ce qui jouissait en Dieu de l'absolue perfection s'est écarté de la norme et, de la sorte, a donné naissance à ce monde de l'illusion et du changement où chaque être, devenu phénomène, s'efforce douloureusement de reconquérir le Paradis perdu. Cette hypothèse était familière à la pensée de Spir qui y fait allusion à plusieurs reprises (3) ; mais il n'a pas cru devoir l'adopter et il est intéressant d'en chercher les raisons.

Il est évident tout d'abord que la chute ne doit pas être conçue au sens biblique, comme la rançon d'un péché commis par le premier homme au sein de l'Eden. Puisque l'existence dans le temps est déjà par elle-même une anomalie, il n'est pas permis de supposer un âge d'or dans lequel l'humanité primitive aurait vécu à l'état de perfection. Toute réalité qui n'est pas comprise dans l'Absolu constitue par ce seul fait une déchéance, un écart,

(1) *Ges. W.* II, p. 266 ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 42 et 119 ; *Nouv. Esquisses*, p. 130 et sqq.

(2) *Nouv. Esquisses*, p. 119.

(3) *Ges. W.* II, p. 110, 122, 126, 281, 365-366 ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 73 ; *Nouv. Esquisses*, p. 119; *Sinn und Folgen...*, p. 27; *Dialogue sur la Religion*.

une déviation de la norme et, comme telle, appartient au phénomène et au devenir : elle est fondée sur une illusion. L'homme n'a donc jamais pu se trouver, à un moment quelconque de son histoire, dans un état de perfection dont une faute l'aurait fait ensuite déchoir. Dès le principe il est un être éphémère, voué au sort le plus misérable et finalement à la mort. La géologie nous apprend d'ailleurs qu'avant l'apparition de l'homme la terre était peuplée de monstres et bouleversée par des cataclysmes : on ne saurait donc rendre le premier homme responsable de la présence du mal en ce monde. Le mal est une forme de l'imperfection ou de l'anomalie et celle-ci est inséparable de l'existence phénoménale : le devenir doit être interprété dans son ensemble comme une conséquence de la chute (1). Mais, s'il en est ainsi, c'est à l'origine même du devenir qu'il faut poser l'acte qui lui a donné naissance ; nous devons donc situer cet acte en dehors du phénomène, dans l'Absolu. En quel sens cela est-il possible ? Il est évident, ici encore, que la chute ne doit pas être attribuée, selon l'hypothèse de quelques métaphysiciens, à une liberté nouménale ou transcendentale dont la personne humaine serait douée dans l'Absolu et dont elle aurait mal usé : la liberté de faire le mal ne peut, à aucun titre, être considérée comme une propriété de ce qui est donné en Dieu. La liberté, nous le montrerons, est l'unique manière pour un être qui n'est pas l'Absolu de participer dans une certaine mesure au caractère de la substance. Quand nous sommes libres, nous ne dépendons d'aucune condition qui soit étrangère à notre essence véritable et par conséquent nous possédons une nature propre et normale : c'est la liberté avant tout, qui fonde notre réalité. Comment une pareille liberté pourrait-elle être conçue comme le principe du mal et de l'imperfection ? Il faudrait bien plutôt supposer que l'homme n'était pas libre en soi, puisqu'il s'est écarté de la norme ; mais, d'autre part, le fait de n'être pas libre est déjà un symptôme d'imperfection ou d'anomalie et, par suite, une conséquence de la nature empirique ou phénoménale des choses : il n'en est pas la condition première (2).

(1) *Nouv. Esquisses*, p. 119 : *Dialogue sur la Religion.*
(2) *Ges. W.* II, p. 56 et sqq. ; 82 ; 122 ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 73 et sqq. ; *Nouv. Esquisses*, p. 106 et sqq.

Qu'il s'agisse de l'Adam biblique ou du noumène des philosophes, d'une manière générale nous ne pouvons interpréter le devenir comme le fruit d'un péché ou le châtiment d'une faute. Mais n'est-ce pas ainsi reconnaître que l'hypothèse de la chute n'implique aucun caractère moral et qu'elle doit se rapporter à un fait d'ordre purement métaphysique ? Les termes du problème ne doivent pas être posés en fonction du bien et du mal, mais en fonction de l'être absolu et du phénomène. Nous avons montré, en effet, que ce qui est étranger à la nature normale des choses, c'est la diversité, la multiplicité *qualitative* des relations sous lesquelles elles apparaissent dans l'expérience. Ne pourrions-nous pas, dès lors, concevoir la chute, à la manière de Herbart, comme l'introduction de rapports multiples et hétérogènes entre les êtres simples ? (1) Le rôle du devenir est d'effectuer l'union du divers ; car celle-ci, étant nécessairement conditionnée, n'est possible que par le changement, dans la succession. Or le Principe de la Nature, dans lequel nous avons reconnu la cause productrice des phénomènes, n'est rien d'autre précisément que la liaison générale, la loi de synthèse qui embrasse tous les éléments du devenir dans une même unité empirique. C'est donc bien dans une union du divers qu'il faut chercher l'origine des phénomènes qui composent le devenir. Mais tout objet est, dans sa nature propre, un être simple ; si, par conséquent, une diversité se manifeste en lui, elle doit être attribuée à la multiplicité des rapports qu'il entretient avec les autres objets ; et, comme ces rapports ne peuvent appartenir à sa nature normale, il faut avouer qu'ils ne sont pas fondés dans son essence. Le devenir, par lequel s'accomplit l'union du divers dans l'expérience, n'exprime donc pas une qualité propre du réel ; il signifie au contraire que les formes sous lesquelles le réel est donné dans l'expérience lui sont purement *accidentelles* et ne sauraient en aucune façon déterminer sa véritable nature (2).

Le phénomène nous apparaît ainsi comme un accident, comme quelque chose non seulement d'anormal, qui ne devrait pas

(1) Cf. *Allg. Metaphysik*, ch. VI de l'Ontologie.

(2) *Ges. W.* I, p. 162 ; (trad. PENJON, p. 170), *Esquisses de phil. crit.*, p. 97-98 ; *Kurze Darstellung...*, p. 8 ; *Nouv. Esquisses*, p. 40.

être, mais encore de contingent, qui aurait pu aussi bien ne pas être. Puisqu'il est étranger à l'être normal des choses, à ce qui existe en soi et par soi, il ne repose pas sur une nécessité essentielle ; il ne dérive pas de la nature propre du réel ; il ne fait pas partie de l'ordre absolu qui embrasse tous les êtres simples dans l'unité de la substance ; or cet ordre absolu existe de toute éternité, car il est donné une fois pour toutes ; des éléments étrangers ne peuvent donc se trouver en lui que s'ils y sont venus du dehors (1), et, par suite, l'union du divers dans laquelle doivent être compris tous les objets qui forment le contenu de l'expérience n'est pas fondée sur leur nature intime et normale : elle leur demeure étrangère et contingente. Mais ne savons-nous pas que, lorsque deux objets ne font pas partie primitivement, quant à leur être propre, de l'unité dans laquelle ils sont compris, les rapports qui viennent à s'établir entre eux sont des rapports de dépendance, c'est-à-dire des rapports qui les conditionnent réciproquement ? Le fait d'être conditionné ne signifie pas autre chose, en effet, que la présence dans un objet d'un élément qui n'appartient pas à son essence (2). Si par conséquent le devenir doit être conçu, quant à son origine, comme un accident, il constitue, une fois parvenu à l'existence, un fait d'expérience qui impose au réel la contrainte de ses lois invariables et enveloppe tout le donné empirique dans les liens d'une causalité immanente et nécessaire.

Par les rapports de dépendance qu'elle pose ainsi entre les êtres, l'union du divers fait de chacun d'eux quelque chose de relatif et d'anormal, un phénomène soumis aux vicissitudes de la durée et du changement. Comment cette union du divers peut-elle se produire ? Comment ce qui est élevé dans l'Absolu au-dessus du devenir et du temps peut-il former avec les autres objets une unité empirique et conditionnée ? N'est-il pas contradictoire à la nature des êtres simples d'entrer en relation les uns avec les autres ? Certes, le monde des phénomènes repose en définitive sur une contradiction, puisqu'il doit être conçu en un perpétuel devenir et que le devenir ou le changement exprime

(1) *Ges. W.* I, p. 90 (trad. PENJON, p. 94).
(2) *Ges. W.* I, p. 140 (trad. PENJON, p. 147).

le désaccord de l'être avec lui-même. A ce titre, il demeure inexplicable à la pure intelligence. Mais si nous ne pouvons établir logiquement sa légitimité, il nous est permis de chercher les raisons qui posent en fait son existence. Or nous avons montré que le concept de l'Absolu n'exclut pas une pluralité d'êtres simples en tant que ceux-ci représentent dans leur totalité, qui est nécessairement finie, une unité homogène et immuable (1). Ce qui demeure étranger à l'être normal ou absolu des choses, ce n'est donc pas tant la pluralité du réel que sa composition et sa relativité, c'est-à-dire sa diversité qualitative, et celle-ci, nous le savons, est fondée sur la multiplicité des rapports particuliers qui sont donnés entre les choses (2). Certes, une pluralité d'objets n'est pas possible sans que des relations s'établissent entre eux ; mais ces relations peuvent être essentielles ou accidentelles : dans le premier cas, elles dérivent de la nature propre du réel et leur fonction est de constituer dans l'Absolu l'unité substantielle des êtres simples ; dans le second cas, elles restent étrangères à l'essence normale des choses, s'imposent à elles du dehors et, par suite, les conditionnent réciproquement sous les formes purement phénoménales du devenir et du changement. Ne semble-t-il pas dès lors que l'anomalie qui caractérise le monde du divers et du changement ait sa source dans une illusion, un mirage décevant qui a pour effet de présenter comme des relations essentielles les relations contingentes, étrangères à l'essence propre du réel, c'est-à-dire de donner au phénomène la fausse apparence de l'être véritable ou de la substance ?

Des rapports contingents sont toujours possibles entre les choses, puisque, par définition, ils ne dépendent d'aucune nécessité et ne s'appliquent pas à la nature intime du réel : ils constituent, selon la formule de Herbart, des *vues accidentelles* (3).

(1) *Ges. W.* I, p. 139 (trad. PENJON, p. 147).
(2) *Ges. W.* I, p. 233 (trad. PENJON, p. 243).
(3) Cf. HERBART, *Allg. Metaphysik*, §§ 211 et 212 — Herbart appelle « *vues accidentelles* » « les expressions que doivent prendre les êtres pour devenir comparables ». La qualité de l'être est absolument simple, elle est a ou b : mais si nous posons : $a = \alpha + \beta + \gamma$ et $b = m + n - \gamma$, ces substitutions nous permettent d'établir entre les qualités simples des êtres des rapprochements qui vont jusqu'à rendre concevable une action réciproque entre eux. Mais ces substitutions sont accidentelles ou contingentes, parce qu'elles sont choisies en vue de l'usage auquel on les destine et ne dépendent pas de la nature propre des êtres.

Il suffirait, par suite, de considérer ces rapports comme des éléments essentiels de l'être normal des choses pour réduire celles-ci à de purs phénomènes. Or l'expérience tout entière n'est-elle pas systématiquement organisée de manière à provoquer ce résultat, à faire en sorte que ce qui demeure à jamais étranger à l'être véritable des choses apparaisse cependant comme leur détermination essentielle ? Mais, d'autre part, une pareille illusion ne peut se produire que dans l'idée, dans la représentation d'un sujet connaissant. Nous savons précisément que les sujets connaissants forment tout le contenu proprement réel de l'expérience, que rien n'est donné dans celle-ci qui ne soit conditionné par une conscience. C'est donc uniquement le sujet connaissant qui, revêtant faussement le phénomène du caractère de la substance, confère à ce qui n'est qu'une simple apparence les attributs de la réalité et traite le monde du devenir comme s'il était un monde de réalités absolues. Le sujet se charge lui-même des liens qui l'asservissent : le devenir prend son origine dans une *perversion* de la pensée (1). Mais, s'il en est ainsi, nous ne voyons pas seulement sur quel fondement repose le monde des phénomènes ; nous voyons aussi par quelle voie s'accomplira la délivrance. Guidée par la loi de finalité qui exprime sa tendance vers le Divin, la Nature affranchit graduellement le sujet connaissant de l'illusion qui l'aveugle : évoluant d'une espèce à l'autre, elle surmonte l'instinct et s'élève jusqu'à l'homme ; et celui-ci, prenant conscience dans sa propre pensée de la Norme absolue qui domine toute réalité, déchire le voile de l'apparence et reconquiert sa liberté. Nous avons donc une double tâche à remplir : il s'agit tout d'abord de montrer en quoi consiste cette perversion de la pensée qui donne naissance au monde des phénomènes et du devenir ; il faut ensuite poursuivre dans son ascension vers le Divin cette évolution de la Nature qui nous conduira, par la conquête de la liberté, à la fin du Devenir et à l'éternité de toutes choses dans l'Absolu.

(1) *Esquisses de phil. crit.*, p. 78 et sqq. ; *Nouv. Esquisses*, p. 60-61.

B. — *La perversion de la pensée pure.*

Puisque l'Absolu exprime la nature normale des choses de ce monde, ce sont les mêmes termes, les mêmes éléments qui sont donnés dans l'Absolu et dans l'expérience, à savoir les êtres simples. Mais, tandis que d'un côté ils font partie du système des relations essentielles qui les ordonnent dans l'unité de la substance, de l'autre ils sont compris dans l'ensemble des relations contingentes qui constituent l'union du divers et déterminent la succession des phénomènes dans le devenir ; et c'est pourquoi ce monde est le phénomène de Dieu, c'est-à-dire l'apparition de l'Absolu sous une forme qui demeure étrangère à l'être propre et normal des choses. Comme, d'autre part, l'expérience ne contient à vrai dire que des sujets connaissants, il s'ensuit que les êtres simples qui composent le domaine de la réalité absolue sont aussi de pareils sujets ; et la question qui se pose est de savoir comment ces sujets ont pu, par une sorte de déplacement de leur centre de gravité (1), passer du royaume des relations essentielles qui les enveloppent dans l'Absolu en ce monde des relations contingentes où la loi du changement les soumet à un perpétuel devenir. Or, nous l'avons montré, ce monde ne subsiste qu'en vertu d'une illusion qui fait prendre au sujet connaissant les phénomènes pour des substances, ses propres sensations pour des corps étendus dans l'espace. Il suffira donc au sujet, pour s'y intégrer, de se considérer comme lié à un organisme corporel par lequel il entrera en rapport avec les corps qu'il perçoit dans l'espace et constituera à son tour un moment de l'universel devenir. Mais cet organisme, en le soumettant à ses lois particulières, lui imposera des fonctions d'ordre physique qui n'appartiennent pas à sa nature normale ; et la pensée, désormais conditionnée dans sa forme et dans son contenu par des lois qui ne sont pas purement logiques, ne sera plus en quelque sorte, par un renversement total de la réalité, qu'une dépendance du corps. Cette dépendance n'exprime-t-elle pas en fait une *déchéance* de la pensée ? Ne faut-il pas y voir une *phénoménisation* de l'Absolu en ce sens que ce qui subsistait en soi dans la simplicité et la pureté de son

(1) *Ges. W.* I, p. 487 (trad. Penjon, p. 504).

essence se trouve maintenant mêlé d'éléments hétérogènes et devient, pour ainsi dire, étranger à soi-même ? « Notre corps est l'expression visible de notre dépendance à l'égard des lois naturelles ». Nous devons donc concevoir la liaison de la pensée pure avec un organisme corporel comme le symbole même de sa déchéance ; et le problème qui nous occupe peut être formulé en ces termes spiritualistes : pourquoi l'âme a-t-elle un corps ? (1).

Il est tout d'abord évident que les sujets doivent être liés entre eux, dans l'Absolu, par des relations nécessaires, immanentes à leur essence propre. Nous avons établi, en effet, que si l'Absolu doit être conçu en dehors et au delà de toute relation, les êtres simples qui composent le domaine de la réalité normale doivent constituer dans leur ensemble un système clos dont les éléments multiples sont unis les uns aux autres suivant les exigences de la loi d'identité ; c'est-à-dire qu'ils ne forment pas une *union* du divers, une synthèse qualitative, mais une *unilé* homogène dans laquelle ne subsiste aucune différenciation qui ne soit purement numérique. Or si chaque être simple, chaque sujet était une substance, il faudrait le considérer comme un Absolu, car les concepts de substance et d'absolu sont identiques ; et, par suite, aucune relation *inlerne*, essentielle ne saurait sans contradiction s'établir entre lui et les autres sujets. Il serait revêtu d'un caractère d'indépendance qui l'isolerait du reste des choses ; et il ne pourrait plus communiquer avec celles-ci sans l'aide d'intermédiaires. Mais où découvrir ces intermédiaires ? En dehors de la substance qui est l'Absolu et des êtres simples qui représentent la nature normale des choses il n'y a rien dans la réalité. Nous devons donc admettre que les relations qui unissent les sujets entre eux sont immédiates, fondées sur leur essence, constitutives de leur être propre et normal. N'est-ce pas seulement dans le cas où deux objets ne sont pas primitivement étrangers l'un à l'autre, mais font partie dès l'origine d'une même unité, que leurs relations mutuelles n'impliquent aucun conditionnement, de sorte que

(1) *Ges. W.* I, p. 354 ; (trad. Penjon, p. 367), II, p. 318 (en note) et 361 ; *Empirie und Philosophie*, p. 47 et sqq.

leur *communauté* est précisément le principe qui les pose dans l'Absolu ? (1).

Mais, en vertu d'une tendance qui lui est innée et dont il ne peut suspendre l'effet que dans la mesure où il conserve de la Norme une claire compréhension, le sujet s'apparaît à lui-même, dans sa propre conscience, comme une substance. Dès lors, l'hypothèse s'impose à lui d'intermédiaires par l'entremise desquels il entrera en relations avec les autres sujets qu'il se représente également comme des substances. Et, puisqu'une pluralité de substances ou d'êtres inconditionnés, ne possédant aucune liaison originelle, ne peut être conçue que dans un milieu qui permette tous les rapports possibles, c'est-à-dire dans l'espace (2), le sujet se trouvera nécessairement conduit à imaginer entre lui et les autres sujets un lien tout extérieur, dont ses propres sensations lui fourniront la matière sous la forme de corps étendus dans l'espace. Mais, puisqu'en dehors de l'Absolu et des êtres simples il n'y a rien de véritablement existant dans la réalité, les corps que le sujet perçoit dans l'espace sont de pures apparences auxquelles il attribue à tort la substantialité de l'être absolu. Ainsi se constitue, par une illusion dont la pensée se dupe elle-même, un monde nouveau, étranger à la nature normale des choses, fait d'apparences et de mensonges, un monde de phénomènes faussement revêtus du caractère de la substance. Mais, pour être compris dans ce monde de choses étendues qu'il crée par un mirage décevant de sa propre pensée, le sujet doit se croire lié, lui aussi, à un corps particulier, uni à un organisme physique par lequel il s'insérera comme un anneau déterminé dans la chaîne des phénomènes et se soumettra à son tour aux lois purement mécaniques de l'universel devenir (3). L'œuvre de perdition est accomplie ; le sujet n'est plus qu'un phénomène parmi les autres ; il a perdu, avec l'intelligence de la Norme absolue, le sentiment de son éternité ; sa déchéance le condamne désormais au triple escla-

(1) *Ges. W.* I, p. 138 et sqq. ; 243 ; 470 et sqq. ; (trad. Penjon, p. 146 et sqq.; 253-254, 488 et sqq.; *Empirie und Philosophie*, p. 47. « Entre les sujets il y a des relations et rien ne nous empêche d'admettre que ces relations sont de l'essence des sujets mêmes ».

(2) *Ges. W.* I, p. 324 (trad. Penjon, p. 337).

(3) *Ges. W.* I, p. 354; (trad. Penjon, p. 367). *Empirie und Philosophie*, p. 50.

vage de l'imagination, des passions et de la mort : *il n'est plus*, *il vit.*

Comment le sujet, qui est pensée pure dans l'Absolu, peut-il ainsi dévier de la Norme ? C'est qu'il porte en lui, dès l'origine, la possibilité, le germe pour ainsi dire de sa propre déchéance. Considérée en elle-même, dans son essence normale, la pensée ne forme pas une synthèse du divers, mais une unité simple, qui exclut par conséquent toute antithèse, toute opposition entre le sujet et l'objet ; et elle doit être définie comme une *intuition*, par laquelle le sujet prend possession immédiate du réel en un acte indivisible où l'être et la pensée sont intimement liés. Mais les relations intelligibles qui déterminent le contenu de cette intuition tendent nécessairement à l'analyser suivant ses articulations logiques, c'est-à-dire à l'actualiser en une multiplicité d'idées dont chacune exprime une vue de la pensée sur le réel et manifeste ainsi sa dialectique immanente. Or les idées n'ont pas de contenu qui leur soit propre ; elles ont pour fonction de représenter des objets dont elles sont distinctes et leur caractère fondamental est de n'être pas ce qu'elles représentent. Elles impliquent donc nécessairement un rapport à autre chose et ce rapport est différent selon qu'il a sa raison dans l'essence même de l'idée ou dans le contenu qui lui est extérieur et étranger. Les lois qui régissent la pensée du sujet sont, dans le premier cas, des lois logiques, dans le second cas, des lois objectives ou physiques ; et, par suite, une double nature est concevable dans la pensée : une nature logique, conforme à son être propre et normal, et une nature physique qui ne lui appartient pas véritablement et constitue une perversion de son essence intime (1). Or, par cela même qu'elle n'a pas de contenu propre, l'idée ne se suffit pas à elle-même ; il faut qu'elle représente un objet, et, comme elle est différente de cet objet, celui-ci pourra fort bien apparaître en elle autrement qu'il n'est dans la réalité. L'erreur est, en quelque sorte, latente dans toute représentation ; elle siège aux portes mêmes de la pensée et celle-ci ne réussit à l'éviter qu'autant qu'elle demeure fidèle aux exigences de la loi

(1) *Ges. W.* I, p. 24 et sqq. ; 462-464 ; (trad. Penjon, p. 27 et sqq., 478-481) *Esquisses de phil. crit.*, p. 129-130 ; *Nouv. Esquisses*, p. 60-61.

d'identité qui exprime son être véritable et normal. Mais l'idée est déjà par elle-même une apparence, puisqu'elle doit représenter quelque chose qu'elle n'est pas en fait : c'est à rendre possible l'apparence que sert l'idée par l'opposition qu'elle introduit entre le sujet et l'objet. Et c'est pourquoi l'idée dans laquelle le sujet prend conscience de lui-même est aussi la cause secrète de sa déchéance ; car le sujet ne peut prendre conscience de lui-même que comme d'un objet ou d'une substance (1) ; et le fait pour ce qui n'est pas une substance d'en revêtir faussement l'apparence est le principe même de la phénoménalité. Ne soyons donc pas surpris que par une illusion qui l'entraîna à sa perte le sujet put une fois s'apparaître à lui-même comme une substance ; cette illusion, bien qu'elle ne fût pas inévitable, ne pouvait guère manquer de se produire en raison de la nature même de l'idée ; et, s'il est vrai qu'il n'eût pas été permis de la déduire à priori comme une nécessité à laquelle la pensée devait succomber, l'expérience suffit à établir qu'elle était possible, puisqu'en fait elle s'est accomplie. Par le dualisme qu'elle implique, la conscience est incompatible avec la simplicité de la pensée pure : le sujet a payé de son éternité le droit de prendre conscience de lui-même (2).

Sous l'empire des lois qui désormais le régissent, lois physiques de l'imagination, de la mémoire, de l'association des idées, le sujet s'écarte toujours plus profondément de sa destinée ; par un dernier avatar qui achève sa déchéance, la pensée travestit sa nature véritable et se fait volonté. La volonté est le centre de gravité de l'être empirique (3). Par suite de la déception qui conditionne l'existence du monde phénoménal, elle reçoit du dehors tout le contenu de son essence et se meut au gré des influences étrangères qui la sollicitent. Aussi devons-nous la considérer comme l'expression sensible et concrète de la dépendance de la pensée déchue à l'égard des lois mécaniques qui règlent le cours du devenir. Fondée sur l'instinct de conservation, elle est liée à un organisme corporel dont elle subit les tendances purement

(1) *Ges. W.* I, p. 43 (en note) (trad. Penjon, p. 47) ; II, p. 277-278 ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 130 ; *Nouv. Esquisses*, p. 142.

(2) *Esquisses de phil. crit.*, p. 62.

(3) *Ges. W.* I, 482 et sqq. (trad. Penjon, p. 498 et sqq.); II, p. 156 et sqq. *Esquisses de phil. crit.*, p. 131.

égoïstes : elle est besoin, appétit, désir et ne poursuit d'autre fin que sa propre satisfaction. Mais cet égoïsme qui constitue la loi fondamentale de la volonté détermine nécessairement entre les êtres une lutte pour la vie qui révèle le caractère anormal du monde empirique et en prépare ainsi l'affranchissement. Un état de choses dans lequel règnent la misère et la mort ne saurait durer ; il se condamne lui-même et dévoile de la sorte l'illusion sur laquelle il repose. C'est une perversion de la pensée qui a donné naissance au monde des phénomènes et du devenir ; c'est une évolution de l'idée qui y mettra fin et rétablira toutes choses dans la vérité et l'éternité de son essence.

CHAPITRE III

La Libération.

I

L'ÉVOLUTION DE LA VIE

La pensée déchue, pervertie, phénoménisée s'est créé, par une illusion dont elle se dupe elle-même, un monde du devenir et du changement qu'elle appelle la Nature, dans lequel elle prend place comme si elle n'était qu'une apparence parmi les autres et dont elle subit à son tour le déterminisme et les lois. Mais un pareil monde, fondé sur une déception, fait de contradictions et de mensonges, ne saurait subsister ; l'anomalie sur laquelle il repose se révèle dans la tendance qui pousse le phénomène à son propre anéantissement, et ce fait que nous avons déjà signalé reçoit ici toute sa signification. Il exprime un état de choses qui ne se suffit pas à lui-même, parce qu'il est étranger à la nature véritable du réel ; il est le symptôme d'une déchéance, d'une déviation de la norme, mais aussi d'un désir secret par lequel l'être déchu aspire à retrouver le Paradis perdu, d'un effort qui l'élève au-dessus de lui-même vers l'Absolu où réside son essence propre. Ce qui devient témoigne par cela seul que sa fin est située en dehors de lui dans une manière d'être qui n'implique plus la nécessité du changement : l'anormal tend à retourner à la norme comme à sa véritable patrie. Le devenir nous apparaît ainsi comme un progrès, une évolution par laquelle le phénomène poursuit, à travers des formes toujours nouvelles, un idéal qui lui





échappe sans cesse, parce qu'il n'appartient qu'à l'être normal ; et cette évolution doit être soumise, en chacune de ses étapes, à une loi de finalité immanente, puisque, sous l'attrait mystérieux qu'exerce sur le monde le mirage de l'Absolu, le devenir se présente comme une ascension de toutes choses vers Dieu. Mais ne savons-nous pas que la phénoménisation de la pensée pure est symbolisée avant tout par sa dépendance à l'égard des lois physiques qui dominent la Nature ? La finalité qui guide la pensée dans son évolution vers l'Absolu n'a pas d'autre but que son affranchissement graduel à l'égard des nécessités purement mécaniques qui régissent le monde empirique ; et, comme dans un monde de la relation et du phénomène il ne saurait y avoir d'absolu que la conscience même de l'Absolu (1), l'évolution n'accomplit sa tâche que par la création de l'homme en qui, pour la première fois, la Nature prend conscience d'elle-même, de son principe et de sa fin. Cette ascension vers le Divin qui conditionne le cours tout entier du devenir n'a donc pas d'autre moyen de se manifester qu'une progression continue des formes organiques, une *évolution de la vie*, qui atteint son achèvement dans la conscience humaine, où, par la conquête de la liberté, elle met un terme au devenir lui-même (2).

A. — *Le principe de l'évolution.*

Il s'agit maintenant d'établir que la succession des formes organiques dans la Nature est réglée par une loi de finalité interne et que cette loi a pour effet d'affranchir graduellement le sujet connaissant des liens physiques qui le tiennent en servitude. Il est évident, tout d'abord, que l'évolution ne peut être considérée comme un simple processus mécanique, à la manière des disciples de Darwin qui s'efforcent d'expliquer par les seuls principes de la sélection naturelle et de la lutte pour la vie, c'est-à-dire par des conditions purement extérieures et accidentelles, le progrès des espèces vivantes (3). Comment admettre que l'adaptation de

(1) *Nouv. Esquisses*, p. 22.
(2) *Nouv. Esquisses*, p. 57 et 137.
(3) *Ges. W.* I, p. 429 et sqq. (trad. Penjon, p. 444 et sqq.); II, p. 295 et sqq. ; *Empirie und Phil.*, p. 9 ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 133 ; *Nouv. Esquisses*, p. 58 et 137.

l'être vivant à son milieu constitue une raison suffisante de son développement ? Une modification de ses organes ou de leurs fonctions ne peut lui être avantageuse que s'il possède primitivement une puissance interne d'organisation qui lui permette d'utiliser à son profit les ressources du milieu. D'autre part, on ne saurait croire que l'apparition de l'homme sur la terre puisse être due à des causes fortuites, comme si le hasard ou les circonstances avaient suffi à créer cette « fleur divine du bien et du vrai » qu'on appelle la conscience humaine. Nous constatons en nous-mêmes une aspiration vers l'Absolu et cette aspiration ne peut être que la tendance même de la Nature parvenue dans l'homme à la conscience de soi. L'homme est ainsi la résultante d'une nécessité interne, d'une force immanente qui agit, dès l'origine du devenir, comme un principe ordonnateur et formateur. L'évolution des espèces animales est conditionnée par une *impulsion* primordiale, inhérente à la vie elle-même, un *élan* primitif et fondamental qui la détermine dans ses effets et l'oblige à poursuivre jusqu'à l'homme la série des formes organiques (1).

Comment supposer que cette impulsion ait pu parvenir à son terme, si elle n'avait été guidée dans son action par une loi de finalité dont le principe la dépasse et à laquelle elle obéit inconsciemment ? Certes l'évolution est souvent capricieuse ; elle a des arrêts et parfois des reculs ; la voie qu'elle suit est tortueuse et les moyens qu'elle emploie pour atteindre son but ne sont pas ceux que choisirait un être intelligent, agissant avec réflexion. En ce sens les disciples de Darwin ont raison (2) : le milieu, les conditions extérieures exercent sur le cours de l'évolution une influence qui n'est pas négligeable et qui a pour effet de ralentir sa marche ascendante et souvent même de la détourner de son but. Mais ceci revient simplement à constater un fait que nous avons déjà établi, à savoir que l'évolution n'est pas l'œuvre d'un être intelligent et que la finalité qui la dirige n'est pas une finalité consciente (3). Comment pourrait-il en être autrement, s'il est

(1) *Ges. W.* I, p. 433 (trad. Penjon, p. 448) ; II, p. 296 ; *Nouv. Esquisses*, p. 58.

(2) *Ges. W.* I, p. 434 (trad. Penjon, p. 449) ; II, p. 295 ; *Nouv. Esquisses*, p. 58.

(3) Segond croit nécessaire d'admettre que, si la finalité immanente à la

vrai que nous sommes l'intelligence de la Nature, que c'est seulement en nous et par nous qu'elle prend conscience d'elle-même ? (1) La Nature ignore le sens et le terme de son évolution jusqu'à ce qu'elle ait créé l'homme, en qui jaillira la lumière de la vérité. Les signes d'intelligence qu'elle manifeste parfois dans l'adaptation des moyens à leurs fins et qui se révèlent dans l'instinct avec une étrange sûreté ne peuvent donc être expliqués que par l'hypothèse d'une finalité interne, immanente à la vie elle-même, dont l'action commence à l'origine même du devenir et qui fait de l'évolution une ascension de toutes choses vers l'Absolu ou le Divin. Mais le sens de cette évolution démontre à son tour que la finalité qui la dirige a son principe en dehors d'elle, dans cet Absolu qui représente, nous le savons, la nature normale des choses. Et, s'il en est ainsi, nous devons reconnaître que l'impulsion primordiale, l'*élan vital* qui détermine le développement continu des formes organiques a ses conditions et sa loi dans l'irrésistible attraction que l'Absolu exerce, par le seul fait de son existence, sur la pensée déchue et phénoménisée : la planète, détachée de son soleil, gravite autour de lui (2).

L'évolution de la vie ne doit-elle pas, dès lors, être interprétée comme une progression de la pensée déchue à travers les formes successives et diverses que lui impose sa phénoménisation ? Puisque la perversion de la pensée pure qui a donné naissance au devenir doit, nous l'avons vu, être posée à l'origine même du monde empirique, la pensée est nécessairement contemporaine de ce monde (3) et tout ce qui est donné dans la Nature doit être conçu

Nature « bien qu'elle vise à la production de la conscience, ne se produit pas sous une forme consciente », c'est qu' « elle exprime au sein du physique l'action toute spirituelle d'un principe supra-conscient ». (*L'idéalisme des valeurs et la doctrine de Spir,* dans : *Revue philosophique,* août 1912, p. 136). Spir n'admet pas que l'Absolu puisse « agir » au sein du physique ; la finalité n'exprime rien de plus que l'effort par lequel la pensée déchue tend à retourner à la Norme.

(1) *Nouv. Esquisses,* p. 55 : « La Nature en dehors de nous n'a pas d'intelligence, n'a pas non plus conscience d'elle-même, parce que nous sommes son intelligence et qu'elle ne parvient à la conscience d'elle-même qu'en nous seulement ».

(2) *Ges. W.* II, p. 108, 112, 282-283.

(3) *Nouv. Esquisses,* p. 127 : « Le monde connu ne peut exister sans des sujets connaissants et ceux-ci par conséquent sont contemporains du monde ».

comme une conséquence ou une manifestation de sa déchéance : il n'y a rien dans la réalité sensible qui ne soit, à un titre quelconque, pénétré de pensée et par conséquent animé ou vivant. Il suit de là tout d'abord que l'évolution ne saurait être définie comme un passage de l'inorganique à l'organique. On ne peut admettre l'existence d'une manière brute, inerte, dont la vie serait une fois issue par le seul jeu des forces physiques. L'expérience nous enseigne partout que la condition nécessaire à la formation d'un organisme vivant est la présence d'une matière déjà organisée et vivante, douée de la faculté de se nourrir et de se reproduire. Il n'est certes pas douteux que les éléments qui la composent ne soient de simples substances chimiques, telles qu'on les trouve dans toute la Nature, mais ces substances n'existent nulle part, pour ainsi dire, à l'état pur ; elles sont toujours comprises dans des synthèses organiques et ce qui donne à la vie son caractère propre, c'est précisément la forme originale et spécifique sous laquelle l'être vivant les utilise et les combine et qui fait que la matière revêt des propriétés différentes selon les organismes qui l'assimilent. Il faut donc supposer que la forme de la vie est essentielle à l'impulsion primordiale qui conditionne le devenir universel. La Nature est un immense organisme en voie de synthèse et d'évolution, dont l'élan vital se propage de génération en génération, de sorte que le corps de chacun de nous se rattache par une suite ininterrompue de processus organiques aux origines mêmes du monde empirique (1).

Mais n'avons-nous pas démontré que tous les corps, y compris le corps humain, sont de pures apparences auxquelles la systématisation de l'expérience confère faussement l'image de l'être ? Il n'y a de véritablement existant dans la réalité sensible que les sujets connaissants, de sorte que le monde phénoménal n'existe qu'en eux et par eux (2). Et, s'il en est ainsi, l'évolution de la vie ne doit-elle pas à son tour être conçue comme une « apparence organisée » ? (3). Puisque les corps n'ont pas

(1) *Ges. W.* I, p. 427 et sqq. (trad. PENJON, p. 441 et sqq.) ; *Nouv. Esquisses*, p. 45 et 46 ; *Sinn und Folgen...*, p. 14 et sqq.

(2) « L'existence du monde physique est liée à l'existence des sujets connaissants auxquels il apparaît ». (*Nouv. Esquisses*, p. 15).

(3) *Ges. W.* II, p. 345-346.

de réalité propre ou substantielle, le développement continu des formes organiques, tel qu'il est donné dans la Nature, n'exprime en vérité qu'une progression dans la série des sujets connaissants qui marque, de l'animal jusqu'à l'homme, les étapes de la pensée déchue dans son ascension vers le Divin (1). Par la continuité de cette pensée, que symbolise dans l'apparence la succession des être vivants, la pensée de l'homme se relie aux origines mêmes du devenir et constitue, par suite, le terme final d'une évolution par laquelle la pensée déchue parvient à la conscience d'elle-même : c'est la même pensée qui poursuit, à travers des métamorphoses successives, sa propre rédemption jusqu'à ce qu'elle ait trouvé dans l'homme la voie du salut. En fait, nous constatons dans la Nature un passage graduel de l'instinct à la conscience, un progrès qui nous élève des formes inférieures aux formes supérieures de la connaissance et ce progrès nous apparaît partout comme un acte par lequel la Nature elle-même aide le sujet connaissant à se libérer des nécessités physiques qui résultent de sa phénoménisation. « C'est la Nature elle-même qui affranchit l'homme de la servitude » (2).

B. — *L'affranchissement de la pensée.*

Nous avons une première manifestation de cet affranchissement dans l'organisation du corps humain (3). Tandis que les mouvements des animaux inférieurs sont tous originairement adaptés au but qu'ils doivent atteindre et que l'instinct qui les dirige pourrait, en un certain sens, être défini comme une activité purement réflexe,indépendante des expériences propres de l'individu, les mouvements du corps humain sont soustraits à cet automatisme : l'enfant doit apprendre l'usage de ses membres et ce n'est qu'au prix d'expériences répétées qu'il parvient à s'en servir pour la satisfaction de ses besoins. Or, nous le savons, tout mouvement dans la Nature est déterminé par la liaison générale des phénomènes, de sorte que tout ce qui fait partie du monde sensible obéit à une seule et même nécessité. C'est donc le même

(1) *Nouv. Esquisses*, p. 127.
(2) *Nouv. Esquisses*, p. 59.
(3) *Ges. W.* I, p. 447-448 (trad. Penjon, p. 462-464) ; *Nouv. Esquisses* p. 59, 60.

Principe qui agit chez les animaux inférieurs et chez l'homme ; mais, tandis que là il domine l'individu tout entier, ne lui laissant aucune initiative, aucune spontanéité, il semble qu'ici il se soit imposé une limitation qui confère à l'être humain une indépendance particulière. Bien que toutes nos actions soient en fait l'œuvre du Principe général de la Nature, ce Principe s'est pour ainsi dire désisté du soin de nous conduire, comme il conduit les autres animaux, par l'instinct ; il ne nous a pas investis de qualités qui soient fixées une fois pour toutes ; nous ne sommes pas enfermés dans un cadre immuable. En s'abstenant ainsi d'agir pour nous, la Nature nous a donné, avec la latitude d'un progrès indéfini, la possibilité de nous affranchir de son autorité. Mais, comme elle ne possède en elle-même ni moralité ni intelligence, la limitation qu'elle s'impose à l'égard de l'être humain ne saurait être volontaire ou consciente : n'est-il pas dès lors évident que la Nature obéit secrètement à la loi de finalité qui détermine l'ascension du devenir vers l'Absolu et qu'elle ne peut satisfaire aux exigences de cette loi qu'en élevant progressivement tous les sujets connaissants à la conquête de la liberté ?

La même conclusion ressort de l'examen des conditions de notre vie psychique (1). Dans son être propre ou absolu, la pensée est une activité purement logique, destinée par sa loi constitutive à connaître les choses telles qu'elles sont en soi : elle est par définition la faculté du vrai. Elle ne peut donc être sujette à l'illusion et à l'erreur qu'en vertu d'une perversion de sa nature intime. Or sa présence dans un monde de phénomènes et de relations ne peut manquer de la soumettre à des nécessités qui demeurent étrangères à sa véritable essence et, par suite, font obstacle à l'exercice légitime de ses fonctions. Par son union immédiate avec la pensée, qu'il symbolise dans le domaine de l'apparence, le cerveau représente la première et la plus fondamentale de ces nécessités extérieures : il est la condition physique de l'intelligence. Il suffira, dès lors, d'un trouble quelconque dans les organes ou les fonctions de l'encéphale pour que le cours logique des idées soit, à son tour, suspendu ou détruit ; et la dépendance de la

(1) *Ges. W.* II, p. 328-333 ; *Nouv. Esquisses*, p. 60-63.

pensée à l'égard des nécessités physiques qui la conditionnent sera d'autant plus réduite que le cerveau, mieux organisé, apportera moins d'obstacles au fonctionnement normal de l'intelligence. On voit ainsi qu'en perfectionnant, par une évolution progressive du système nerveux dans les espèces animales, la constitution de l'encéphale, la Nature a favorisé le développement graduel de la vie psychique et préparé l'avènement de la conscience. En fait, l'intelligence est identique chez tous les sujets connaissants ; mais, tandis que chez les animaux inférieurs elle reste entièrement soumise aux conditions physiques qui la déterminent et s'exerce mécaniquement selon les lois de l'imagination, de la mémoire et de l'association des idées, elle s'élève chez l'homme à la réflexion et reprend possession de ses droits. L'intervention de la Nature est, ici encore, toute négative, en ce sens que par une abdication de sa toute-puissance elle s'est abstenue de penser pour nous, comme tout à l'heure elle s'abstenait d'agir pour nous. Mais, en faisant tomber une à une les barrières qui s'opposaient à l'éclosion de la pure intelligence, elle a permis à la pensée de s'affranchir des nécessités physiques qui la dominaient et de poursuivre jusqu'à l'homme son ascension vers le divin.

La Nature atteint chez l'homme à la fois le but et la limite de son évolution, car il ne peut rien y avoir de supérieur à lui dans la série des êtres vivants : la conscience humaine exprime la plus haute synthèse du général et de l'individuel qu'il soit possible de réaliser dans le monde phénoménal. L'évolution peut, en effet, suivant une formule que nous avons déjà énoncée, être définie dans son ensemble comme un passage graduel du *général réel* au *général idéal* par le développement croissant de l'individualité (1). Tandis que chez les animaux inférieurs règne l'unité impersonnelle de la Loi, assignant uniformément à chaque être selon son espèce le cercle de désirs et d'images où il doit se mouvoir, l'homme, libéré des servitudes qui dominent l'instinct, étend indéfiniment le champ de sa vision et poursuit sa tâche au delà de la réalité présente. Il n'est plus simplement une chose parmi les choses, mais un sujet qui existe en soi et pour soi ; il jouit

(1) *Ges. W.* I, p. 442-445 (trad. PENJON p. 457-461).

de l'individualité la plus complexe et la plus riche que la vie ait pu construire ; il représente, condensé dans l'unité de sa conscience, le Principe même de la Nature. A ce titre, il forme le point culminant de l'évolution organique. Mais, en même temps, il apparaît en possession d'une généralité idéale, dont la sphère déborde la pure expérience et qui n'a pas sa raison suffisante dans le monde des phénomènes et du devenir : il a *conscience du général comme tel* et découvre dans la loi de l'Absolu l'essence vraie des choses. L'affranchissement progressif du sujet connaissant à l'égard de la Nature s'achève ainsi par la création d'un être en qui se révèle l'action d'un Principe supérieur, étranger à la réalité sensible. Devant cet être, enfant de son désir, en qui s'épanouira la fleur divine du Bien et du Vrai, la Nature abdique ; elle l'a conduit, par des voies détournées, au seuil de la Terre promise et elle lui a donné les moyens nécessaires pour accomplir son œuvre : il appartient à l'homme de marcher à la conquête de la liberté et, par un effort suprême et définitif, de tenter le saut dans l'Absolu.

II

LA CONQUÊTE DE LA LIBERTÉ

A. — *Le fondement de la liberté.*

Affranchi par la Nature elle-même du joug qui courbe les autres animaux sous la loi de l'instinct, l'homme est entré en possession de sa volonté ; mais il n'est pas encore le maître de sa destinée, car cette volonté porte des chaînes qui l'asservissent. L'homme est apparu dans le monde à un moment précis du devenir ; il est le terme final d'une évolution qui s'est poursuivie jusqu'à lui pendant des siècles et dont l'héritage lui est échu ; il naît avec des tendances et des besoins qui représentent le patrimoine accumulé d'une longue suite de générations ; il est l'œuvre des événements et du temps. Comment pourrait-il être libre dans sa volonté ? se déterminer suivant des exigences qui ne lui soient pas imposées par ses origines ? Il ne lui est pas permis de se soustraire à l'obsession des images qui lui sont innées, à l'impulsion des appétits que lui ont légués ses ancêtres. Dira-t-on que la

volonté est libre primitivement et par essence ? Tout vouloir est conditionné par le désir, car il exprime la tendance d'un état à se transformer en un autre état, la nécessité intérieure d'un changement (1). Or le désir, nous le savons, est le symptôme d'une existence anormale ; il révèle un besoin, un défaut, l'absence d'une manière d'être qui se suffise à elle-même : il est une forme de la phénoménalité (2). En fait, nous l'avons montré, la volonté constitue le centre de gravité de l'être empirique ; qu'on l'appelle « vouloir-vivre » ou « volonté de puissance », elle n'est rien d'autre en définitive que la synthèse des passions qui établissent la dépendance de l'individu à l'égard des lois naturelles ; et c'est pourquoi elle est tout entière dominée par la déception systématique qui confère au monde phénoménal une apparente substantialité : elle manifeste l'extrême déchéance de la pensée pervertie. Comment cette volonté pourrait-elle être libre en soi ? La liberté suppose une *lutte* contre la réalité sensible, une *victoire* sur le déterminisme des phénomènes ; elle n'est pas un état de fait donné originairement dans le sujet, mais la récompense d'un effort, le bénéfice d'une *conquête* : elle est, par opposition à la nature, un *état de grâce*, une participation à l'Absolu, dont l'homme ne peut se rendre digne que dans la mesure où il a réussi à surmonter ce qui demeure en lui de purement empirique. « Nous naissons dans un état anormal, dans l'erreur et la servitude ; et nous devons nous élever par nos propres efforts à la vérité et à la liberté » (3). Mais, tandis que l'intelligence possède une double nature, physique et logique, de sorte qu'elle peut, dans sa déchéance même, s'élever peu à peu par sa propre dialectique à la connaissance de la Vérité absolue, la volonté appartient tout entière au domaine de l'apparence et aucun espoir ne lui est offert de triompher jamais de l'illusion où elle a ses conditions d'existence (4). Ce n'est donc pas à la volonté que nous devons deman-

(1) *Ges. W.* I, p. 482-488 (trad. Penjon, p. 498-505).
(2) *Ges. W.* II, p. 275-276 (trad. Penjon, p. 275-276).
(3) *Ges. W.* II, p. 70 et 327 ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 70-78.
(4) *Nouv. Esquisses*, p. 111. Spir dit expressément en ce passage des *Nouvelles Esquisses* que « la volonté n'a pas, comme la pensée ou l'intelligence, une existence double : dans la perception immédiate et dans la réflexion, pouvant être assujettie aux illusions naturelles dans la première et en être

der l'effort qui affranchira la pensée humaine de ses dernières entraves : la liberté ne peut être conquise que par cette pensée elle-même.

Puisque, en effet, tout vouloir est conditionné par le désir, la volonté a sa source dans un état de malaise, un sentiment de déplaisir, une manière d'être qui ne peut subsister telle qu'elle est et tend nécessairement à se détruire ou à se transformer ; or une pareille tendance dénote dans l'essence même du sujet un désaccord intime, une *contradiction* à laquelle il ne saurait y avoir d'autre remède que la possession d'une existence qui se suffise à elle-même et n'aspire plus au changement : le désir d'où procède la volonté a pour fin l'harmonie, l'*identité* du sujet avec lui-même (1). Mais n'est-ce point précisément cette identité qui caractérise la nature normale des choses, telle qu'elle est définie par la loi de notre pensée ? Il semble donc que le désir qui meut la volonté humaine doive être interprété comme une expression nouvelle de l'obscure appétition qui a déterminé l'évolution de la vie : l'être empirique et anormal s'efforce partout de retrouver la norme qui constitue sa véritable essence et cet effort, qui revêt chez l'animal la forme de l'instinct, se fait chez l'homme volonté jusqu'à ce qu'il parvienne dans l'idée à prendre conscience de lui-même. Le principe d'identité représente ainsi l'idéal du *Souverain Bien* (2). Dès lors, il faut admettre que ce principe, dans lequel nous avons reconnu la norme suprême de la pensée logique,

affranchie dans la seconde ». Toutefois, il établit ailleurs (*Nouv. Esquisses*, p. 19) entre la pensée et la volonté un parallèle qui confère à la volonté comme à la pensée une manière d'être normale : « il est, dit-il, dans la nature propre de l'intelligence de rechercher et de reconnaître le vrai et ses lois normales sont les lois logiques ; et il est dans la nature propre de la volonté d'aimer et de rechercher le bien, sa vraie loi est la loi morale ». Mais il résulte des *Esquisses de phil. crit.* (p. 131) que « la volonté ne se rencontre que dans des individus qui ne sont pas des objets réels, qui existent par suite d'une déception, recevant tout le contenu de leur être du dehors » ; de sorte qu'en fait toute volonté procède chez l'individu d'un état de « désaccord avec soi-même » et que son état final est « l'état opposé, c'est-à-dire l'harmonie ou l'identité avec soi-même ». (*Nouv. Esquisses*, p. 101). Or, s'il en est ainsi, n'est-il pas évident que la liberté implique la suppression de tout vouloir ? « Si nous pouvions une fois atteindre le but de la volonté, le bien véritable ou absolu, toute volonté, par cela même, serait anéantie en nous, nous n'aurions rien de plus à vouloir » (*Nouv Esq.* p. 39).

(1) *Nouv. Esquisses*, p. 100 et sqq. ; cf. *Ges. W.* II, p. 42.

(2) *Ges. W.* II, p. 42 et sqq.

est aussi la loi qui régit secrètement la volonté et que, par suite, la victoire du moral sur le physique ne peut être obtenue que par la domination des normes purement logiques sur la volonté elle-même. Ne savions-nous pas déjà qu'il n'y a rien en nous d'absolu, si ce n'est notre propre conscience de l'Absolu ? Un être empirique n'a pas d'autre moyen de participer à un caractère absolu que de s'élever à la connaissance vraie de la nature des choses (1). Si donc, en fait, la liberté doit exprimer la part de l'Absolu dans l'homme, il s'ensuit évidemment que la connaissance vraie peut seule nous rendre libres : la pensée logique est l'unique fondement de la liberté. « Toute élévation morale, dit Spir, est un état de grâce, puisqu'elle est due au sentiment et à la conscience du divin, se faisant valoir dans le domaine de la Nature, en dépit des lois de la Nature ; mais cet état de grâce s'acquiert moins par des prières que par la connaissance vraie des choses » (2).

Etre libre, c'est agir selon les lois de sa nature véritable et normale ; la loi morale est fondée sur l'autonomie de la personne humaine ; elle n'a pas d'autre formule que cet impératif : « agis conformément à ta nature propre » (3). Or nous n'avons aucune notion de cette nature en dehors de celle qui nous est donnée dans le concept à priori de l'Absolu, tel qu'il est défini par le principe d'identité. Nous avons établi, en effet, que rien de ce qui est compris dans le monde de l'expérience ne possède un être véritable et normal et que l'essence propre des choses doit être cherchée par delà les phénomènes et le devenir, dans une manière d'être supra-sensible, simple et identique avec elle-même : l'Absolu exprime la nature normale des choses de ce monde. Si par suite à l'homme appartient, comme nous l'avons montré, une double nature : une nature physique, par laquelle il se rattache au déterminisme phénoménal et fait partie intégrante du devenir,

(1) *Nouv. Esquisses*, p. 22 ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 75 : « la liberté est la part de l'Absolu dans l'homme ; or son individualité ne peut rien renfermer d'absolu puisqu'elle est un produit de causes ; la part de l'Absolu dans l'homme ne peut donc être autre chose que sa conscience de l'Absolu, c'est-à-dire de la nature normale des choses ».

(2) *Ges. W.* II, p. 333 et sqq. ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 77 ; *Nouv. Esquisses*, p. 109.

(3) *Ges. W.* II, p. 17, 31, 53-55, 60-61, 78, 82-85.

et une nature supérieure, qui n'a pas ses conditions dans l'expérience et implique une participation au Divin ou à l'Absolu, celle-ci, qui représente son essence propre et normale, demeure nécessairement étrangère et transcendante au monde empirique : elle est élevée au dessus des phénomènes et du temps et constitue la part du Divin dans l'homme. On voit en quel sens la liberté procède de la conscience de l'Absolu : elle est une *exigence* de notre nature supérieure et suppose une révélation intérieure et innée de la Norme. Nous n'avons pas sans doute l'intuition de l'Absolu (1) ; notre connaissance de la nature normale des choses est limitée aux conséquences logiques qui résultent analytiquement de la loi suprême de notre pensée. Mais, en posant ainsi au-dessus de la réalité physique une manière d'être absolue qui dépasse le contenu de la pure expérience et exprime la nature propre des choses, nous formulons un idéal qui ne s'impose pas moins à la volonté de l'homme qu'à sa pensée ; car ce que l'homme conçoit nécessairement comme le principe de son être véritable ne peut manquer de lui apparaître comme le Souverain Bien, la fin suprême à atteindre. Si notre moi empirique est anormal et ne renferme pas notre essence propre, nous ne pouvons donc nous élever à la liberté que par les voies qui nous conduisent en même temps à la pensée vraie : nous devons renier cette existence anormale et mensongère, que conditionne une déception systématique, pour édifier en nous ce qui constitue notre réalité essentielle, notre moi supérieur, notre personnalité véritable. Le Bien qui exprime la nature normale de la volonté n'est pas distinct en soi du Vrai qui exprime la nature normale de l'intelligence ; l'autonomie de la volonté droite repose sur le même principe que l'autonomie de la pensée logique ; c'est la même loi absolue et divine qui nous prescrit ses impératifs dans le domaine de l'action comme dans celui de la connaissance.

B. — *La régénération de l'humanité.*

Si la morale n'est ainsi qu'une application aux normes de l'action humaine des lois qui régissent la pensée logique, cette pensée ne doit-elle pas former à son tour un élément, et le prin-

(1) *Nouv. Esquisses*, p. 122.

cipal, de la liberté ? Etre libre, ce n'est pas seulement agir, c'est avant tout penser selon les lois de sa nature propre et normale ; sans l'autonomie du sujet il n'y aurait pas plus de connaissance vraie qu'il n'y a de volonté droite ; l'une n'exige pas moins que l'autre l'indépendance de l'individu à l'égard des conditions physiques qui déterminent le cours des phénomènes. Toute science est fondée sur une certitude rationnelle et toute certitude est un fait d'ordre purement logique. L'homme ne peut donc s'élever à la science que dans la mesure où il réussit à se soustraire à l'empire des lois qui dominent la réalité physique et à conformer sa pensée aux seules prescriptions de la raison. Or, par son côté empirique, l'homme est un être sensible et, comme tel, naturellement sujet à l'illusion et à l'erreur ; ses facultés intellectuelles sont perverties dès l'origine par la déception systématique qui enveloppe du voile de l'apparence tout ce qui est compris dans le cercle du devenir ; comme les prisonniers dans la caverne de Platon, il n'aperçoit que des ombres et les prend faussement pour des êtres véritables. La liberté n'est donc pas l'état primitif de la pensée humaine ; la connaissance vraie n'est pas un don de la nature, qui soit offert à l'homme à sa naissance et dont il puisse jouir en toute sérénité ; elle est, en fait, quelque chose de « *surnaturel* », qui implique une participation de la conscience humaine à une autre réalité que celle qui est présente dans le monde de l'expérience ; elle suppose chez l'individu une parenté secrète avec l'Absolu : nous ne pensons en vérité que par la vertu de Dieu (1).

Aussi la liberté de l'intelligence doit-elle être conçue comme une *victoire* sur la réalité sensible ; la connaissance vraie ne peut être acquise que par une longue discipline qui affranchisse progressivement la pensée de la domination des lois physiques. Les étapes de cet affranchissement composent l'histoire de la science, histoire douloureuse qui a eu ses martyrs et ses saints et dont l'évolution se poursuit encore (2). Ce fut un instant sublime, lorsque pour la première fois l'homme parvint à construire une *dé-*

(1) *Ges. W.* II, p. 328 et 333 ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 85 ; *Nouv. Esquisses*, p. 98 et 118.
(2) *Ges. W.* II, p. 329-333.

monstration, un enchaînement logique de prémisses et de conclusions ; et c'est à la mathèmatique qu'il est redevable de cette fortune. La chaîne de servitude forgée par le déterminisme des phénomènes était brisée et, à compter de ce jour mémorable, l'esprit humain, guidé par sa seule raison, put marcher de vérité en vérité à la conquête de la liberté : toute connaissance nouvelle, établie par la science, constituait un gain définitif et permettait à la pensée de s'élever plus haut. L'application de la mathématique au monde physique lui-mème représente la seconde étape du progrès intellectuel : en soumettant à la loi du nombre les phénomènes et le devenir, l'homme découvrit que rien de ce qui lui est donné dans l'expérience ne possède une valeur absolue, que tout au contraire s'y ramène à des relations qui doivent être posées en fonction les uns des autres. Il restait un obstacle à franchir : il fallait que l'esprit humain, jusqu'alors préoccupé de la réalité extérieure, se repliât sur lui-même et prit conscience de sa propre nature. Ce fut, notamment avec Descartes, l'œuvre de la philosophie et il semble que cette œuvre soit sur le point d'être achevée ; car, nous dit Spir, le principe d'identité qu'elle a réussi à établir dans son fondement et dans ses conséquences constitue la plus haute vérité que la pensée humaine puisse atteindre ; et le jour où l'humanité tout entière sera pénétrée de cette vérité, elle sera pour jamais affranchie de la domination de la Nature (1).

Que la possibilité d'une régénération totale de l'humanité soit autre chose qu'un rêve illusoire et chimérique, l'exemple que nous ont légué dans l'histoire quelques hommes rares et privilégiés nous en est le plus sûr garant. Bien que la vraie notion de l'Absolu leur fit défaut, ces hommes ont pu, guidés par le plus pur sentiment religieux et moral, s'élever à une vie supérieure et participer au caractère du divin : ils possédaient dans leur seule conscience morale, sans que leur intelligence fût parvenue à le concevoir clairement, une révélation immédiate et certaine de l'Absolu. C'est qu'en effet la loi autonome qui régit notre volonté et, par une obligation tout intérieure, nous prescrit d'agir conformément à notre être propre et normal repose sur le sentiment

(1) *Ges. W.* II, p. 385 et sqq. ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 88-89 ; *Nouv. Esquisses*, p. 62 et 120.

universel et primitif qu'entre le bien et le mal il subsiste une distinction radicale, une opposition absolue. Or le sentiment de cette opposition se fait valoir chez l'homme en dehors de toute notion intellectuelle, car il est fondé sur une intuition qui lui est innée et exprime les exigences de sa conscience morale, l'intuition que tout mal est condamnable *en soi*, comme quelque chose qui constitue une anomalie et ne devrait pas être, que par suite il n'est jamais permis de faire le mal pour atteindre le bien, qu'en aucun cas la fin ne justifie les moyens. Chacun de nous n'a-t-il pas la conviction primordiale qu'en obéissant à la voix de sa conscience il est assuré de se conformer à l'ordre normal et absolu des choses et travaille à édifier en lui son moi véritable ? La loi morale n'est autonome que parce qu'elle est l'expression des aspirations les plus profondes et les plus intimes de l'être humain et fait partie intégrante de notre nature. La présence en nous d'un élément supérieur, étranger et transcendant à la réalité sensible, ne se manifeste donc pas seulement dans la norme logique qui conditionne notre pensée et nous élève à la connaissance vraie de la nature des choses ; notre participation à l'Absolu n'est pas épuisée par la conscience purement intellectuelle et abstraite qui nous en est donnée dans le principe d'identité ; elle a son complément naturel et nécessaire dans la conscience morale, dans le sentiment immédiat que le Bien n'est pas moins que le Vrai une forme de l'Absolu et qu'agir pour le Bien c'est vivre en Dieu (1). Ce qu'à l'aide de ce seul sentiment, sans le secours d'une vraie notion de l'Absolu, des hommes d'exception ont pu réaliser, comment l'humanité, désormais en possession de cette notion, éclairée et conduite par la philosophie, ne serait-elle pas capable, à son tour, de l'accomplir ? Lorsque la conscience de l'Absolu ou du Divin sera devenue l'unique règle de notre vie intellectuelle et morale, l'état vraiment normal de notre esprit sera définitivement constitué ; car toutes nos pensées, toutes nos actions seront déterminées par des lois qui n'auront plus aucun caractère physique, par des lois d'ordre purement moral : notre moi propre aura retrouvé son centre de gravité et sur la liberté

(1) *Esquisses de phil. crit.*, p. 67-69 ; *Nouv. Esquisses*, p. 99-106 et 136.

reconquise il nous sera permis de jeter les fondements de notre immortalité.

III

L'IMMORTALITÉ ET LA FIN DU DEVENIR

A. — *La fausse immortalité.*

Qu'il y ait dans l'homme un élément immortel, nous ne saurions en douter, car ce qui porte la marque du divin est impérissable ; l'être qui a pris conscience de l'Absolu est certain de son immortalité : il la goûte dès la vie présente. S'il est vrai, en effet, que Dieu exprime la nature normale des choses de ce monde, n'est-il pas évident qu'en lui seul réside notre essence propre, notre personnalité véritable ? Comment dès lors n'aurions-nous pas le sentiment immédiat et primitif que nous lui sommes apparentés par le côté supérieur de notre être ? Notre intelligence ne peut le concevoir que d'une manière tout abstraite, dans le principe qui sert de norme à la pensée logique : nous ne connaissons de lui qu'une « ombre » ; l'intuition de l'Absolu ne nous est pas donnée. Mais, par le sentiment qu'il nous est tout proche, qu'il est nous-mêmes dans ce que nous avons de meilleur et de plus élevé, nous entrons en relation directe avec lui ; et ce sentiment, qui forme la base de la religion, constitue un fait de notre vie spirituelle grâce auquel Dieu nous est intérieurement présent comme la source même et le fondement de notre réalité : l'âme a conscience d'être unie à l'Absolu par un lien que la mort est impuissante à rompre. Il ne suffit donc pas de dire que nous pensons par la vertu de Dieu ; nous ne *sommes* véritablement que dans la mesure où Dieu est en nous. C'est par lui seul que nous possédons une essence réelle et c'est aussi par lui que nous sommes assurés de notre immortalité (1). Mais, par une aberration qui se rattache à la déception générale de l'expérience, l'homme s'est presque toujours mépris sur la nature de ce qui en lui est soustrait à l'anéantissement. Le sujet, nous l'avons

(1) *Ges. W.* II, p. 98-103 ; 370-372 ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 138-139 ; *Nouv. Esquisses*, p. 118-122, 131-132.

montré, s'apparaît nécessairement à lui-même, dans la conscience, comme une substance, comme un être absolu et indépendant, qui jouit d'une existence propre et immuable ; comment ne serait-il pas tenté d'attribuer à son moi particulier et humain une réalité qui dépasse le devenir et subsiste en dehors du temps, dans l'éternité ? Son individualité lui semble à ce point l'expression de ce qu'il y a en lui de plus intime et de plus profond qu'une immortalité dont elle serait exclue, une immortalité dont il n'aurait pas conscience, ne lui paraît pas seulement indifférente, mais impossible. En fait, l'immortalité de l'individu n'est ni possible ni désirable.

Le moi, nous le savons, n'est pas un être simple et identique, une substance, mais, comme tout ce qui fait partie de la Nature, une union du divers, un composé de phénomènes qui se succèdent dans un devenir sans fin et dont la liaison réside dans la conscience du sujet. La conscience est ainsi la loi de synthèse des états intérieurs, multiples et changeants. Il faut sans doute lui reconnaître une certaine unité et une certaine permanence ; mais c'est l'unité et la permanence d'une loi, non d'une substance. Or une loi n'a de raison d'être qu'autant que les éléments dont elle opère la synthèse sont donnés ; et, puisque les éléments dont il s'agit sont des phénomènes soumis à un perpétuel devenir, la conscience qui les unit ne dure elle-même que dans la mesure où elle s'exerce, de sorte qu'à tout instant elle peut s'éteindre « comme la flamme d'une bougie ». La conscience n'a donc pas de réalité qui lui soit propre ; bien qu'en vérité elle ne soit pas un phénomène comme les autres, elle n'en est pas moins l'aperception d'un devenir et, comme telle, quelque chose aussi qui devient : son existence est due à une renaissance continuelle. Or, si la conscience est un devenir, il est évident qu'elle ne peut subsister en dehors du temps : comment serait-il permis d'affirmer qu'elle est faite pour l'éternité ? (1) Mais n'avons-nous pas établi que le moi *humain* repose tout entier sur la conscience qu'il a de

(1) « La vie vraiment réelle et éternelle n'est pas une succession infinie d'états intérieurs dans le temps, mais une existence indépendante du temps et de la succession et, par conséquent, incompatible avec la conscience de soi; car cette fonction n'est possible que dans le temps et présuppose nécessairement un changement continuel d'états intérieurs ». (*Nouv. Esquisses*, p. 133).

ses propres états, de sorte que pour lui ne pas avoir conscience, c'est ne pas être véritablement ? Que reste-t-il donc à ce moi qui puisse être à l'abri du néant ? Ne disons point qu'il renferme dans son essence individuelle un contenu que la mort ne saurait dissoudre. Ce qui constitue son individualité, c'est l'ensemble des besoins, des désirs, des sentiments, des passions qui en font précisément un être éphémère et périssable, conditionné par le milieu et les circonstances. L'individu est un produit des événements et c'est pourquoi il ne renferme rien qui ne soit acquis, rien qui lui appartienne originairement : il est vide par nature et reçoit du dehors toutes ses déterminations. « L'homme n'est pas un être ou un objet réel, mais un simple fantôme dont l'existence même repose sur une illusion ou une apparence » (1).

En supposant que l'immortalité d'un tel être fût possible, qui donc oserait prétendre qu'elle soit désirable? L'existence même de l'individu est une anomalie, puisqu'elle est fondée sur une fausse apparence, sur l'illusion qu'il possède une essence propre et indépendante. Mais, par les contradictions qu'elle implique, cette illusion ne peut manquer de se manifester à la conscience du sujet et le sentiment de son néant intérieur s'impose à lui désormais comme une vision dont il ne peut écarter l'obsédante image. Les écrivains et les philosophes ont insisté à l'envi sur la misère de l'homme. Une vie qui repose sur une déception, qui à chaque moment de sa durée dépend de conditions extérieures et changeantes, qui est soumise aux douloureuses nécessités de l'erreur, du mal et de la mort, une pareille vie est dénuée de sens et de valeur : comment pourrions-nous y voir l'expression d'une réalité normale et digne de l'immortalité ? L'homme n'aspire à un au-delà que parce que la vie présente lui est insupportable et qu'il cherche en dehors du monde empirique l'idéal de la perfection. Mais, s'il est vrai que la conscience est inséparable du devenir, n'est-il pas évident que la vie éternelle, qui est la vie en Dieu, ne saurait être une vie consciente ? L'être humain, nous le savons, n'est qu'un instrument dont s'est servi la Nature pour affranchir la pensée déchue des liens physiques qui la tenaient en

(1) *Ges. W.* I, p. 242 (trad. PENJON, p. 252) ; II, p. 139-146 ; 369-370 ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 136 ; *Nouv. Esquisses*; p. 107-108 ; 130-133.

servitude, car c'est seulement par la création de la conscience qu'elle pouvait réussir dans l'accomplissement de sa tâche : la conscience humaine n'est ainsi qu'un produit de l'évolution qui marque l'ascension de la pensée vers le Divin, elle n'est pas quelque chose qui possède en soi une valeur absolue. La conscience a soulevé le voile de Maïa et découvert la déception systématique qui conditionne toute existence phénoménale ; elle ne constitue pas à son tour une manière d'être qui se suffise à elle-même. Avoir conscience, c'est *avoir l'idée* qu'on est une substance, ce n'est pas *être* une substance ; la conscience implique la dualité du sujet et de l'objet et par conséquent la négation de tout caractère absolu. Un être vraiment réel est doué d'une essence propre et identique : qu'a-t-il besoin de se posséder encore dans l'idée ou la conscience ? L'idée n'ajoute rien à sa réalité, elle est au contraire un principe d'illusion ; à l'existence seule appartient la vérité du fait ou de l'acte qui se pose par lui-même : l'existence, prise en soi, est étrangère et supérieure à l'idée, elle est à l'idée ce que la réalité est à l'apparence, elle est position absolue. La vie éternelle est donc nécessairement une vie *supraconsciente*, dans laquelle rien d'individuel ne peut subsister. Pour s'élever à l'Absolu, le moi humain doit se dépasser lui-même, surmonter sa propre conscience : il ne peut entrer en possession de sa véritable nature qu'à la condition de renoncer à son individualité éphémère et illusoire. « Le suprême épanouissement de la personnalité, sa liberté, sa perfection et même sa réalité sont dans le renoncement et l'abnégation de soi » (1).

Il ne s'agit pas sans doute pour l'individu de mettre fin, par un acte prématuré, à son existence phénoménale et décevante. Supprimer le problème n'est pas le résoudre. Bien loin d'ailleurs que le suicide puisse être considéré comme une négation du « vouloir-vivre », Schopenhauer a démontré qu'il en est au contraire

(1) *Nouv. Esquisses*, p. 111, 130-134. S'il est vrai que le principe de la déchéance réside, comme nous l'avons montré, dans la conscience, n'est-il pas évident qu'il faut chercher au delà de la conscience, dans une réalité supraconsciente l'essence propre et normale de la pensée ? Mais il n'est pas moins évident que ce but ne peut être atteint que par la conscience elle-même : la conscience ne peut se transcender qu'à la condition de se retrouver au terme de l'évolution qui prend en elle son origine.

une affirmation indirecte et passionnée : comment pourrions-nous y reconnaître une forme du renoncement ? Lorsque nous avons pris conscience de la Norme divine et du lien de parenté qui nous unit intérieurement à elle, l'anomalie sur laquelle repose notre vie temporelle ne peut manquer de nous apparaître dans toute sa profondeur ; et la négation de cette anomalie s'impose au sujet comme une obligation d'un caractère absolu. Mais il convient de remarquer que cette négation porte seulement contre l'anomalie qui enveloppe le sujet dans les liens de la causalité phénoménale, non contre le sujet lui-même (1). Or serait-il possible de supprimer l'anomalie sans supprimer en même temps le sujet ? Notre nature physique est fondée sur une déception, mais sans cette déception nous ne pourrions pas subsister : notre existence est soumise dès l'origine et nécessairement à une illusion qui a son principe dans la constitution même de notre être empirique. Et c'est pourquoi la connaissance que nous avons de cette illusion ne suffit pas à en dissiper le mirage trompeur. Bien que nous soyons assurés et convaincus de ne percevoir dans les corps qui nous sont donnés dans l'espace que nos propres sensations et dans notre moi qu'un processus de phénomènes qui se succèdent dans la durée, nous continuons cependant à les prendre pour des substances, pour des êtres simples, identiques et permanents : c'est qu'en effet, si nous pouvions un seul moment nous affranchir d'une manière absolue de la déception systématique qui conditionne le monde du devenir, ce monde s'évanouirait tout entier et du même coup nous ne serions plus (2). Un compromis est donc nécessaire : il faut accepter, sans en subir la domination exclusive, les nécessités d'ordre purement phénoménal qui forment la base physique de notre existence individuelle. Mais, s'il ne nous est pas possible de détruire l'illusion sur laquelle est fondée notre vie présente, il nous est cependant permis de ne plus en être dupes et, par l'idée de l'Absolu, de transcender le devenir. Disons mieux : la pensée, parvenue à la claire compré-

(1) *Nouv. Esquisses*, p. 19 : « quand l'homme parvient à la conscience de la Norme et du rapport qu'il soutient avec elle, ce n'est pas contre lui-même, mais seulement contre l'anomalie en lui et hors de lui que se porte sa négation ».

(2) *Esquisses de phil. crit.*, p. 128 ; *Nouv. Esquisses*, p. 111.

hension de la Norme et des conséquences logiques qu'elle détermine, possède dans la réflexion une puissance d'inhibition assez efficace pour enrayer et paralyser la tendance de l'anormal à s'affirmer en nous, de sorte que la tendance contraire, qui n'est pas moins inhérente à l'anormal, de se nier lui-même, désormais livrée à son unique impulsion, agira seule et se fera valoir pleinement. Renoncer à notre individualité, ce n'est donc pas anéantir en nous, par un acte d'abnégation absolue, tout ce qui appartient au phénomène et au devenir ; c'est bien plutôt lui dénier une réalité propre et une valeur positive, c'est avant tout renoncer à notre égoïsme naturel (1).

Mais pour renoncer à cet égoïsme, qui constitue le principe même de notre être physique, n'est il pas nécessaire que nous ayons réussi tout d'abord à le vaincre et à le surmonter ? Ce fut en tout temps la constante préoccupation de l'ascétisme d'assurer, par une discipline austère, le triomphe et la domination du supra-sensible dans l'individu ; mais, au lieu d'assujettir la Nature, par une méthode appropriée, aux lois purement logiques de la connaissance vraie et de l'action morale, de manière à l'utiliser pour des fins qui la dépassent, l'ascétisme s'est toujours efforcé, sinon de la réduire à néant, tout au moins de la tenir à l'écart, comme s'il n'était pas possible d'en faire jamais un instrument docile de la pensée. Il n'est pas douteux que tout bien en ce monde est entaché de mal, comme toute vérité mêlée d'erreur ; car ce monde ne contient rien d'absolu, rien qui soit absolument bon ou absolument vrai ; tout ce qu'il nous présente porte nécessairement la marque du relatif et de l'anormal. Ne faut-il pas même reconnaître que le mal y prend souvent l'apparence du bien, de sorte que la volonté droite demeure en définitive le seul bien que nous soyons assurés de posséder pleinement ? Mais du fait que rien en ce monde n'est pur de tout mélange il suit évidemment que le mal ne saurait être à son tour absolument mauvais et doit renfermer quelque bien caché, de même qu'en toute erreur subsiste un élément de vérité. Il ne serait donc pas rationnel de rejeter sans choix tout ce qui nous vient du monde sensible. La santé, la li-

(1) *Nouv. Esquisses*, p. 105-106, 111-112.

berté dans l'ordre pratique, une certaine aisance matérielle, ce ne sont là sans doute que des biens négatifs, en ce sens qu'ils nous exemptent de la maladie,de la servitude et de la misère,bien plutôt qu'ils ne nous procurent par eux-mêmes des satisfactions réelles et profondes ; et il convient de ne pas y attacher son cœur. Ils n'en représentent pas moins, d'un autre côté, une condition nécessaire à l'épanouissement de notre personnalité. N'avons-nous pas établi qu'un cerveau qui fonctionne régulièrement favorise l'éclosion de la pure intelligence ? N'avons-nous pas montré dans la finalité immanente au devenir un effort par lequel la Nature prépare elle-même l'avènement de la conscience humaine ? Nous ne saurions donc sans danger nous priver de son concours, comme le veulent les ascètes ; nous ne ferions par cette voie que ruiner les bases mêmes de toute culture intellectuelle et morale : notre être empirique est vide par essence et perdrait tout point d'appui, si la Nature ne s'offrait à nous pour l'explorer et la dompter (1).

B. — *Notre moi supérieur.*

C'est précisément dans cette maîtrise exercée par la pensée sur la réalité physique que réside la grandeur de l'homme ; c'est aussi dans cette maîtrise qu'il puise la force nécessaire pour s'élever au-dessus de son éphémère individualité et participer dès la vie présente à la vie éternelle. S'il est vrai, en effet, que l'œuvre d'édification morale qui, par la conquête de la liberté, doit nous introduire dans le domaine de l'Absolu consiste non pas tant à supprimer qu'à surmonter tout ce qui en nous demeure apparenté au phénomène et au devenir, le renoncement qu'elle exige ne doit pas être conçu, à la manière de Stoïciens, comme une abstention douloureuse et stérile, mais bien plutôt comme une victoire de notre moi supérieur et idéal sur l'égoïsme de notre nature empi-

(1) *Esquisses de phil. crit.*, p. 137-139 ; *Nouv. Esquisses*, p. 102-103, 105-106. Renouvier voit au contraire dans l'ascétisme la conclusion logiquement nécessaire de la morale de Spir : « Faire autant que possible en nous-mêmes le vide de ce qui nous vient du dehors et particulièrement du corps, c'est l'œuvre que la logique conseille, quand nous croyons que tout est décevant, faux et mauvais qui nous vient de cette source, et que la vie éternelle, idéal de notre pensée, est l'existence indépendante du temps et par conséquent de la conscience ». (*Critique philos.*, 1888, p. 211 ; cf. aussi *Philosophie analytique de l'Histoire*, tome IV, p. 688).

rique. Le savant qui dans son laboratoire expérimente des substances dangereuses pour créer plus de bien-être à l'humanité, le médecin qui prodigue ses soins au malade atteint d'une affection contagieuse et mortelle, le soldat qui sur le champ de bataille donne son sang pour la patrie, l'humble mère qui pour sauver son enfant menacé s'offre elle-même au péril, tous ceux qui se détachent de leur étroite individualité pour édifier ou défendre, aux dépens de leur vie, une œuvre, une cause, des intérêts dont ils ne peuvent tirer un bénéfice particulier, tous ceux là ont l'intime sentiment de possèder par la seule vertu du sacrifice une réalité qui dépasse leur être phénomènal et borné et par laquelle ils sont assurés de vivre éternellement. Aussi le don qu'ils font d'eux-mêmes est-il spontané et joyeux : ils ont surmonté l'illusion de l'égoïsme naturel et créé, de la sorte, dans leur propre conscience une manière d'être qui, n'ayant plus rien d'individuel, est soustraite désormais aux nécessités du devenir et de la mort (1).

Il ne faudrait pas croire, en effet, que, dépouillé de son individualité, l'être humain soit réduit à un pur néant. L'homme, nous le savons, a une double nature, empirique et normale ; et, puisque son moi empirique n'exprime pas son être véritable, c'est dans son moi supérieur que nous avons dû chercher son essence normale. Or ce moi supérieur n'est pas, dans son caractère propre, quelque chose qui soit lié nécessairement à un contenu individuel (2). N'avons-nous pas déjà découvert dans la pure intelligence, par le progrès continu et l'extension indéfinie de sa connaissance, une aptitude à l'universalité qui, conférant au sujet une *généralité idéale*, en fait comme un second créateur de la Nature ? Notre pensée embrasse le monde ; elle est elle-même un monde qui condense dans l'unité de sa synthèse la diversité multiple du devenir. D'autre part, nous venons de montrer dans l'action morale un effort par lequel la conscience, affranchie de

(1) *Esquisses de phil. crit.*, p. 138-139 ; *Nouv. Esquisses*, p. 134-135.

(2) *Ges. W.* I, p. 467, (trad. Penjon, p. 484). « Le sujet pensant en nous est quant à son essence quelque chose de général : toute pensée embrasse un monde. Si le sujet pensant n'était pas lié à un contenu donné individuel, il ne serait pas contraint par une loi naturelle à connaître comme sien un contenu donné individuel ou à s'identifier avec ce contenu sur lequel reposent la conscience et l'individualité : il serait quelque chose d'absolument général, sans mélange d'individualité ».

l'illusion qui conditionne sa vie temporelle, réussit à vaincre l'égoïsme de ses intérêts ou de ses passions et contribue à assurer ici-bas le triomphe d'un Idéal qui la dépasse. En fait, la pensée vraie et la volonté droite n'ont rien d'individuel (1), elles supposent la conformité de nos idées et de nos actes à des normes absolues qui nous sont innées et qu'il ne nous est pas permis d'accommoder à nos désirs ou aux besoins de notre tempérament. Aussi ne sauraient-elles être conçues comme l'apanage exclusif de quelques êtres privilégiés ; elles représentent le patrimoine commun de l'humanité, de sorte que chacun de nous, dans la mesure où il l'enrichit de son offrande, participe à une existence plus large dans laquelle notre moi, dilaté en quelque manière jusqu'à vivre de la vie même de l'humanité tout entière, jouit d'une destinée qu'aucune individualité ne peut contenir dans ses limites. Le facteur social doit jouer ainsi son rôle dans l'édification de notre personnalité véritable ; le point de vue qu'on pourrait appeler *cœnocentrique* est essentiel à la formation de notre moi supérieur (2).

Mais de ce que la pensée vraie et la volonté droite n'offrent aucun caractère individuel, il ne s'ensuit pas qu'elles doivent constituer des attributs impersonnels dont la forme serait identique chez tous les hommes. Il y a dans la réalité normale autant de sujets connaissants que l'existence phénoménale contient d'individus conscients ; car chaque sujet connaissant est doué d'une conscience propre et cette conscience impose nécessairement à sa manière de penser et d'agir une tournure originale qui colore d'une nuance spéciale la vérité de ses idées et la moralité de ses actes (3). Les exemples que nous citions tout à l'heure en fournissent la preuve évidente : le dévouement de la mère ou du soldat ne peut être assimilé à celui du savant ou du médecin. Si donc il est vrai que tous ils sacrifient à un même Idéal leur être humain

(3) *Ges. W.* I, p. 455 (trad. PENJON, p. 471-472). *Esquisses de phil. crit.*, p. 157.

(1) *Ges. W.* II, p. 12 et 144 ; *Esquisses de phil. crit.*, p. 155-158.

(2) *Ges.W.* I, p. 467 (en note) (trad. PENJON, p. 484) : « Quoique le sujet connaissant soit de nature quelque chose de général, il est cependant individualisé dans les êtres vivants et il y a autant de sujets connaissants que d'individus conscients », *Esquisses de phil. crit.*, p. 157-158.

et particulier et s'élèvent ainsi à une vie nouvelle et supérieure qui ne peut plus être individuelle, puisqu'elle est fondée sur le renoncement même à toute individualité, leur héroïsme revêt cependant chez chacun d'eux un aspect différent qui exprime la spécificité de leur essence intime. Dans cette vie supérieure, qui est la vie en Dieu, notre moi doit assurément être conçu comme une réalité transcendante au phénomène et au devenir et par conséquent dénuée de tout caractère proprement humain et conscient ; ce n'en est pas moins quelque chose de *nous-mêmes* qui survit ainsi à l'abolition de notre individualité ; c'est un *moi*, où se révèle dans son complet épanouissement notre personnalité immortelle, un moi supra-conscient qui n'a plus besoin de l'idée pour se posséder, puisqu'il participe désormais à l'éternité de l'existence absolue. Notre *vrai* moi est à l'abri du néant (1).

Nous ne pouvons nous faire aucune idée de cette existence supra-consciente (2) ; mais nous ne devons pas, pour ce motif, la mettre en doute : l'aveugle-né a-t-il une idée des couleurs tant que le chirurgien n'a pas levé la cataracte qui ferme ses yeux à la lumière ? Le voile qui dérobe à notre pensée la lumière divine a son principe dans les nécessités physiques que symbolise notre corps et la mort seule est assez puissante pour le déchirer. Nous avons la certitude immédiate que plus nous nous élevons au-dessus de notre individualité éphémère et décevante, plus nous nous approchons de la réalité normale et absolue, de sorte que, pour parvenir à la pleine possession de nous-mêmes, nous devons renoncer à notre moi phénoménal et conscient ; nous avons ainsi l'intuition que notre vrai moi réside au-delà de la conscience, dans une manière d'être supérieure et transcendante, qui sans doute ne consiste pas dans un état purement intellectuel (3), à laquelle néanmoins le monde du devenir n'offre rien de comparable ou d'équivalent. Mais tant que nous faisons partie de ce

(1) *Nouv. Esquisses*, p. 130, 133-135.
(2) *Nouv. Esquisses*, p. 134.
(3) *Ges. W.* II, p. 102 : « L'entendement est sans doute une condition indispensable, mais non l'organe approprié de la révélation divine ; il ne forme pas l'élément du divin en nous. Dans l'entendement ce n'est pas Dieu lui-même qui est donné, mais seulement son idée... C'est dans le sentiment que prend racine notre certitude du divin, et notre parenté avec lui ».

monde, il ne nous est pas possible d'atteindre entièrement la fin idéale que nous poursuivons : notre vie temporelle ne subsiste que par la déception systématique qui conditionne toute existence empirique et cette déception impose nécessairement à notre activité des limites qui font obstacle à l'accomplissement total de notre œuvre. « Le Souverain Bien, c'est-à-dire la parfaite identité avec soi-même, est inaccessible à l'individu, aussi longtemps qu'il reste un individu, c'est-à-dire un élément du monde empirique ». Dès lors, la mort doit nous apparaître, non pas comme l'anéantissement, mais bien plutôt comme l'affranchissement suprême de ce qu'il y a de vraiment réel et divin en nous ; elle donne à notre effort spirituel sa consécration définitive (1). Dans quelle mesure cet effort a-t-il rempli sa tâche, nous l'ignorons assurément ; mais il nous suffit de savoir que notre action morale ne peut manquer de porter ses fruits et que notre tentative pour réaliser en nous le divin ne saurait être stérile (2). Ce qui est acquis ici-bas à l'Idéal constitue un gain impérissable et, puisque l'Absolu ne peut évidemment s'enrichir de nos mérites, ce gain n'est pas pour lui, mais pour nous-mêmes (3).

Ce n'est pas à dire que toutes les âmes soient égales devant Dieu ; nous pouvons supposer qu'elles forment dans l'éternité une hiérarchie proportionnelle à l'intensité de leur effort spirituel. Nous ne devons même pas affirmer que toute âme qui se détache par la mort de l'existence phénoménale soit assurée de jouir désormais de la vie divine. Certes, toute pensée prise en soi est éternelle ; car elle ne possède un *en soi* que dans la mesure précisément où elle participe à l'être véritable et celui-ci ne peut venir du néant, puisqu'il est par définition position absolue. La pensée peut déchoir et se phénoméniser ; elle ne peut pas périr et c'est pourquoi, au sein même du phénomène et du devenir, elle reste unie à l'Absolu par un lien immanent de parenté. Mais il ne suit pas de là que toute âme ou pensée phénoménisée doive

(1) *Ges. W.* II, p. 48 ; *Nouv. Esquisses*, p. 135.

(2) *Ges. W.* II, p. 162 et 284 *Nouv. Esquisses*, p. 137-138.

(3) Cf. *Ges. W.* II, p. 162 avec II, p. 144. On ne saurait donc admettre avec Penjon que l'immortalité se réduit selon Spir « à la trace dans l'Absolu de la vérité que les individus auront découverte et du bien qu'ils auront pratiqué .» (*Une forme nouvelle du criticisme*, dans : *Revue philosophique*, 1887, p. 360).

trouver dans la mort le terme ultime de sa vie temporelle. La mort est un événement qui fait partie du monde physique ; elle peut donc présenter parfois, comme tout ce qui est soumis aux lois naturelles, un caractère anormal et frapper au hasard des circonstances des âmes qui n'étaient pas préparées à la recevoir. Ces âmes dont l'effort spirituel est ainsi brisé prématurément ne sont pas mûres pour reprendre possession de leur éternité et doivent par conséquent s'insérer de nouveau dans le devenir. Peut-être faut-il reconnaître dans la violence avec laquelle l'instinct sexuel se fait valoir chez ceux-là mêmes qui ont soulevé le voile de Maïa, l'inconsciente poussée des âmes déchues qui aspirent à revêtir une forme humaine pour achever le cours de leur existence phénoménale (1). L'âme, au contraire, qui par le renoncement et la pratique de l'action morale a surmonté l'illusion de son individualité, goûte dès la vie présente la certitude de son éternité : qu'a-t-elle à craindre du destin ? Lorsque la mort viendra heurter sa porte, elle saura l'accueillir en amie et en libératrice, car elle est prête à la suivre : comme de l'arbre se détache le fruit mûr, elle quittera la vie sans secousse et pour elle le devenir aura vraiment pris fin (2).

C. — *La fin du devenir.*

Que le monde phénoménal puisse ainsi disparaître et s'effacer aux yeux de l'âme qui a opéré son salut, nous n'avons pas lieu d'en être surpris ; car s'il est vrai, comme nous l'avons établi, que la réalité du devenir a son fondement dans une perversion ou une déchéance de la pensée pure, la rédemption de cette même pensée doit avoir pour conséquence sa *déphénoménisation*, c'est-à-dire la suppression en elle de tout ce qui constituait dans la durée sa vie phénoménale : en mettant un terme à son existence temporelle, la mort l'affranchit en même temps des liens physiques qui la rattachaient au devenir, de sorte que le devenir lui

(1) Car une âme ne peut être comprise dans le monde de l'expérience qu'autant qu'elle est unie à un organisme corporel (cf. *Empirie und Philosophie*, p. 52).

(2) Ces considérations ne se trouvent pas chez Spir ; mais je crois qu'elles s'intègrent logiquement à sa pensée.

est, dès lors, nécessairement étranger (1). Mais, si pour toute âme qui a reconquis sa liberté spirituelle le monde sensible cesse proprement d'exister, pouvons-nous admettre une fin absolue du devenir, en ce sens que la totalité des phénomènes qui le composent serait susceptible de s'évanouir à jamais dans le néant, sans qu'aucune trace ne subsistât de la réalité empirique ? (2). Une fin absolue du devenir est logiquement concevable. Nous avons montré, en effet, que, toute expérience étant conditionnée par la conscience, il n'y a de vraiment réel dans le monde phénoménal que les sujets connaissants et il est évident que, si tous les sujets parvenaient à reprendre possession de leur éternité, le monde phénoménal, désormais privé de toute pensée qui le représente dans sa conscience, disparaîtrait ainsi de lui-même. Or l'évolution de la vie tend précisément à produire ce résultat, car elle exprime une aspiration vers l'Absolu qui ne peut être satisfaite que par l'élévation de toutes les âmes à la vie divine : le but du devenir réside dans sa propre fin, l'anormal se condamne et se nie lui-même au profit de la Norme. Si donc l'impulsion vitale poursuit encore son élan, c'est parce que la rédemption totale des âmes n'est pas achevée : la Nature tout entière attend de l'homme sa délivrance. Est-ce à dire que la fin absolue du devenir , logiquement concevable, soit probable en fait ? Nous n'avons pas la certitude que toutes les âmes puissent être rachetées ; car la mort, nous le savons, est sujette à des anomalies qui font obstacle au triomphe définitif de l'Idéal ici-bas. D'autre part, la perversion de la pensée qui a donné naissance au devenir est toujours possible, puisqu'elle s'est déjà produite. Toutes les conjectures sont donc permises ici et nous n'avons pas le droit de limiter le champ des hypothèses.

(1) « Notre participation à la nature divine nous garantit une éternité ou une immortalité véritable, celle de l'élément divin en nous, quoi qu'il puisse advenir du monde de l'apparence ». (*Nouv. Esquisses*, p. 128).

(2) *Ges. W.* I, p. 423-424 ; (trad. Penjon, p. 438) : *Nouv. Esquisses*, p. 112. 127-128 : « il faut admettre la possibilité que cette réalité anormale, notre monde, périra une fois entièrement et définitivement ».

CONCLUSION

Nous voudrions, pour conclure, fixer en quelques traits la pensée maîtresse de Spir et situer cette pensée dans le mouvement philosophique auquel la rattache son inspiration fondamentale.

Il est évident tout d'abord que la philosophie de notre auteur ne saurait être considérée comme une « *métaphysique scientifique* » (1). La science a pour objet l'étude des phénomènes et des lois qui les régissent dans le devenir ; elle n'est donc rien de plus qu'une systématisation de l'apparence : Comment serait-il possible de fonder sur elle une métaphysique, c'est-à-dire une doctrine qui dépasse la simple expérience et s'élève à la connaissance des choses telles qu'elles sont en soi ? La science ne peut se constituer elle-même que dans la mesure où les lois physiques dont elle établit les équations n'ont pas de validité absolue ; car elle revendique une certitude d'ordre rationnel que les lois physiques sont impuissantes à produire et qui implique l'intervention de principes à priori. Or ces principes ne peuvent réussir à éliminer de la science toute contradiction, car la mécanique des atomes à laquelle elle aboutit nécessairement suppose entre les corps des relations qui sont logiquement incompatibles avec le concept scientifique de corps ou de substances remplissant l'espace (2). Veut-on dire que la philosophie de Spir doit être conçue

(1) V. LEBRUN, dans : *Almanach Tolstoï* (1911).

(2) *Ges. W.* I, p. 400 (trad. PENJON, p. 415) ; *Esquisses de phil. crit.*, 1er article ; *Nouv. Esquisses*, p. 98.

comme une « *science des faits* » ? (1) Spir a sans doute insisté à plusieurs reprises sur la nécessité de constater les faits tels qu'ils se présentent dans l'expérience avant d'en tenter l'explication. Mais il convient de remarquer (2) en premier lieu que la seule certitude qui nous soit immédiatement donnée en matière de fait se rapporte exclusivement au contenu de notre conscience et réside dans l'idée que nous avons de nos états intérieurs : l'expérience dont il s'agit ici n'est donc rien d'autre que l'expérience psychologique du sujet pensant ; le *Cogito* cartésien forme ainsi la base de la vraie philosophie, qui est une philosophie critique bien plutôt qu'une philosophie scientifique. D'autre part, la certitude immanente à l'idée en tant que fait de conscience est proprement individuelle ; elle ne possède par conséquent aucune valeur universelle et ne peut être érigée en principe de la connaissance. Il suit de là qu'en dehors de l'idée immédiatement certaine la pensée doit renfermer des principes également certains qui portent, non plus sur le particulier, mais sur le général ; et ces principes doivent, sous peine de constituer à leur tour une expérience, se subordonner, à titre de spécifications ou de conséquences, à un principe unique qui soit à la fois synthétique et à priori : tel est précisément le principe d'identité. Or dans ce principe, qui représente la clef de voûte de l'édifice intellectuel, nous avons reconnu la formulation logique du concept de l'inconditionné ou de l'Absolu et ce concept nous a paru se confondre avec l'idée de Dieu. Dans cette idée réside le principe suprême de la philosophie de Spir, qui revêt ainsi un caractère profondément religieux.

Est-ce à dire que nous devions y chercher une inspiration *mystique* ? (3) S'il est vrai que le mysticisme repose avant tout sur l'hypothèse que l'intuition de l'Absolu est accessible dès la vie présente à la conscience de l'individu, il n'est pas douteux que Spir ne saurait être rangé parmi les mystiques : n'a-t-il pas maintes fois établi que l'intuition de l'Absolu nous est refusée et

(1) Benrubi, dans : *Münchener Nachrichten* (1908).
(2) *Ges. W.* I, p. 14-15 (trad. Penjon, p. 16-17).
(3) Benrubi, dans : *Revue des idées* (15 juin 1910) ; abbé Elie Blanc, dans : *Mélanges philosophiques* (p. 64).

que nous ne connaissons jamais de Dieu qu'une « ombre » ? Mais si le mysticisme se réduit simplement à une méthode qui consiste à donner au sentiment la prééminence sur l'intelligence abstraite, ne semble-t-il pas que Spir y ait été fidèle ? Certes, il voit dans la religion, non pas une théorie à l'usage de l'entendement, mais une vie supérieure fondée sur le sentiment intime de notre affinité avec le Divin ; et volontiers il la définirait avec Pascal : *Dieu sensible au cœur.* Aussi ne craint-il pas de faire au sentiment sa part dans l'œuvre de notre élévation spirituelle et notre moi idéal ne lui paraît pas constitué par un état purement intellectuel (1). Néanmoins le sentiment ne joue jamais chez lui le rôle d'un organe de la connaissance ; s'il nous apporte du lien de parenté qui nous unit à Dieu une conscience plus profonde que ne le fait le concept abstrait de l'Absolu, il n'ajoute rien cependant au contenu de ce concept qui demeure l'unique moyen dont nous disposions pour atteindre l'Absolu. Or ce concept ne forme-t-il pas, d'autre part, la loi fondamentale de notre pensée, la norme logique qui conditionne tout jugement et toute vérité ? C'est donc seulement par l'idée que l'Absolu nous est vraiment intelligible et la spéculation religieuse doit être, selon l'excellente remarque de Brunschvicg, « la conséquence immédiate et comme la transposition de l'analyse critique » (2).

Si, pour découvrir l'idée directrice du système de Spir, nous ne devons nous placer ni au point de vue de la science seule, ni à celui de la seule religion, n'est-ce pas peut-être pour la raison que l'effort du philosophe aurait eu précisément pour but de surmonter ces deux points de vue dans ce qu'ils ont chacun d'exclusif et d'artificiel, afin d'en établir par une synthèse supérieure la conciliation rationnelle et définitive ? (3). On ne saurait nier, en effet, que Spir ne se soit flatté d'avoir institué entre la science et la religion un rapprochement qui, fixant à chacune

(1) *Ges. W.* II, p. 94 et sqq. ; *Nouv. Esquisses,* p. 114 et sqq. ; *Dialogue sur la Religion.*

(2) *La philosophie religieuse de Spir,* dans : *Comptes rendus du 2e congrès international de Philosophie* (Genève 1904).

(3) Segond, *L'Idéalisme des valeurs et la doctrine de Spir,* dans : *Revue philosophique,* août 1912 (cf. notamment p. 119, 124, 139) ; cf. aussi Brunschvicg, op. cit.

son domaine propre, sauvegarde à la fois les droits de la vérité scientifique et ceux de la vérité religieuse et met fin au conflit qui les oppose l'une à l'autre ; et ce rapprochement lui paraissait d'autant plus nécessaire qu'il y voyait la condition même de tout progrès intellectuel et moral et la tâche principale de notre temps (1). Mais la question est de savoir par quelle voie Spir a résolu le problème. Or la conciliation qu'il opère entre la science et la religion est fondée sur le dualisme métaphysique qui domine toute son œuvre et qui pose entre le physique, objet de la science, et le moral, objet de la religion, une distinction radicale et absolue, selon laquelle « l'objet de la religion est scientifiquement inconnaissable et l'objet de la science religieusement inexplicable » (2). Elle suppose par conséquent que la thèse qui introduit au sein de la réalité un dualisme irréductible a été philosophiquement démontrée ; et la construction de concepts qu'exige cette démonstration n'eût évidemment jamais été entreprise, si la pensée du philosophe n'avait été orientée dès l'origine vers une conception du réel qui la lui imposât. Cette conception nous apparaît dès lors comme le centre de perspective où il convient que nous nous placions pour déterminer la signification et la valeur du système tout entier.

Il n'était plus permis après Kant de rapporter à l'Absolu l'origine du phénomène ; car, s'il est une thèse que la Critique Kantienne ait réussi à établir avec la clarté et l'évidence d'une démonstration, c'est évidemment l'impossibilité d'appliquer à l'Absolu les catégories de l'expérience et, puisque la causalité est l'une de ces catégories, de poser entre l'Absolu et le monde de l'expérience une relation de causalité. Selon Kant, en effet, la pensée est « connaissance par concepts », et les concepts de l'entendement pur ou catégories ont pour fonction de ramener à l'unité de conscience la diversité de l'intuition sensible. Or dans cette intuition ne peuvent être donnés que des objets qui soient soumis aux formes de l'espace et du temps, c'est-à-dire des phénomènes. Il s'ensuit que les catégories n'ont pas d'autre usage dans la connaissance que d'être appliquées aux objets de l'expé-

(1) *Ges. W.* II, p. 249, et sqq.
(2) Segond, op. cit., p. 139.

rience, aux phénomènes. Dès lors toute tentative pour atteindre l'Absolu par la pensée est vouée à un échec certain : nos concepts restent limités au champ de l'expérience, au donné empirique, ils ne sauraient s'élever au-dessus de la réalité sensible. Mais, si nous ne pouvons connaître que des phénomènes, il ne suffit pas de dire que l'Absolu nous demeure en soi inaccessible : aucune relation n'est logiquement concevable entre l'Absolu et le monde de l'expérience, puisque toute relation fait partie de nos catégories ; et, par conséquent, tous deux doivent être posés chacun pour soi, comme un domaine distinct et séparé du réel. Le dualisme de l'Absolu et du monde phénoménal forme ainsi la conclusion nécessaire de l'Analytique transcendantale et toute métaphysique qui n'accepte pas ce dualisme est condamnée d'avance par la Critique. Or n'est-ce pas précisément ce dualisme qui constitue la base de toute la doctrine de Spir ? Cette doctrine représente donc en fait la seule métaphysique qui fût encore possible après Kant. Aussi Spir nous présente-t-il sa philosophie avant tout comme une philosophie critique et c'est bien dans le Kantisme qu'il faut en chercher l'inspiration première : elle appartient à cette réaction contre le théologisme qu'inaugure la Critique de la Raison pure.

N'est-il pas remarquable que parmi les successeurs de Kant les plus grands se soient pour ainsi dire appliqués à méconnaître l'idée fondamentale de la Critique ? Que ce soit dans le sens de l'intellectualisme ou dans celui du volontarisme, les Fichte, les Schelling, les Hégel, les Schopenhauer ne se sont-ils pas efforcés principalement de rétablir entre l'Absolu et le monde de l'expérience le lien que Kant avait rompu, semble-t-il, pour jamais ? Aussi n'est-ce point de ce côté qu'il faut chercher les véritables héritiers de la pensée du Maître, mais bien plutôt chez ceux là qui, bornant leur ambition à approfondir la nature du donné empirique, ont édifié leur système sur l'analyse de l'expérience, soit qu'avec Herbart on décompose le réel en une pluralité d'êtres simples, soit qu'avec Lotze on tente d'établir l'unité du Cosmos par l'hypothèse d'une liaison générale des phénomènes qui introduit entre tous les êtres des rapports d'action et de réaction réciproque. Mais le pluralisme de Herbart et le monisme de

Lotze ne forment-ils pas deux conceptions du réel mutuellement incompatibles et ne sommes-nous pas dans l'obligation de choisir l'une ou l'autre ? L'originalité de Spir est d'avoir montré qu'une conciliation de ces deux points de vue est possible, si l'on prend pour base de la construction métaphysique le dualisme fondé par la Critique de la Raison pure, et, de la sorte, Spir nous apparaît comme l'héritier le plus fécond du Kantisme, puisqu'il absorbe dans une même synthèse les deux directions de pensée qu'autorisaient les conclusions de la Critique.

On a parfois considéré la philosophie de Spir comme un « rejeton de l'Herbartisme » (1) ; il est donc nécessaire d'examiner avec soin par quels traits elle se rattache à la métaphysique de Herbart, par quels traits aussi elle s'en sépare. — L'ontologie de Herbart repose sur ce double principe que toute apparence est un signe de l'être (2) et que la qualité de l'être est absolument simple (3). Nous devons partir de ce qui nous est donné dans l'expérience, du phénomène ; et ce qui nous est donné dans l'expérience, ce n'est ni une unité, ni un tout, mais une pluralité de choses aux caractères multiples et changeants. Or, « si le réel n'agissait pas, d'où viendrait le phénomène ? » S'il n'y avait rien de réel en soi, rien non plus n'apparaîtrait, c'est-à-dire que rien ne nous serait donné. Mais nous ne pouvons nier ni réduire l'existence du donné : il est, par principe, le « non-néant ». Il s'ensuit que toute apparence, tout phénomène, tout donné est « un signe de l'être ». Mais, d'autre part, « la qualité de l'être est absolument simple » ; car l'être ne signifie rien d'autre que l' « absolue position » et par suite exclut toute négation : la qualité de l'être est donc « entièrement positive ou affirmative ». Or nous ne pourrions la supposer multiple sans introduire en elle des négations ; car, si nous admettions qu'elle renferme les deux déterminations A et B, il ne nous serait pas permis de poser la détermination A sans faire la réserve qu'elle n'est pas la vraie qualité de l'être et que nous devons y ajouter la détermination

(1) Knauer, in : *Phil. Monatshefte*, Bd XI p. 362 ; cf. aussi Siebert. *Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hégel* (p. 178-181).
(2) *Allgemeine Metaphysik* (1829), 2e volume, p. 79.
(3) Ibid., p. 97.

B. Mais, si la qualité de l'être est absolument simple, la pluralité qui nous est donnée ne doit pas être définie comme une « pluralité dans l'être », mais comme une « pluralité de l'être » (1) ; c'est-à-dire que nous ne devons pas concevoir le Réel comme une unité continue, mais le décomposer en une pluralité d'êtres simples ; et la question se pose de savoir comment l'être dont la qualité est absolument simple peut nous apparaître, nous être donné dans l'expérience comme une chose, une substance douée de propriétés multiples et diverses : c'est le problème de l'inhérence et Herbart le résout par la « Méthode des relations », à l'aide des « vues accidentelles ».

L'être est absolument simple, il est A ou B ; mais, de même que, pour résoudre ses équations, le mathématicien substitue à une grandeur simple donnée une expression polynôme, nous pouvons poser : $A = \alpha + \beta + \gamma$ et $B = m + n - \gamma$ (2) ; et cette substitution nous permettra d'établir entre A et B une comparaison, qui, dans le cas présent, consiste en une opposition comme bleu et rouge, grave et aigu. La formule que nous avons substituée à A représente quelque chose de contingent à l'égard de l'être simple ; car nous aurions pu en choisir une autre, s'il en avait été besoin, et, de plus, nous devons pouvoir la ramener à l'unité ; elle n'introduit donc aucune diversité dans l'essence de l'être : c'est une « vue accidentelle ». Mais cette « vue accidentelle » nous permet d'expliquer la multiplicité des caractères que chaque être simple revêt dans l'expérience ; car elle nous montre que, si A est couleur bleue ou son grave, c'est seulement par opposition à B, qui est couleur rouge ou son aigu, de sorte que, dans son essence propre, A n'est ni couleur bleue ni son grave, mais simplement A. Telle est la « méthode des relations ». Cette méthode n'est pas arbitraire ; car les points de vue qu'elle choisit pour rendre les êtres simples comparables entre eux doivent être appropriés à l'usage auquel elle les destine ; ils sont donc déterminés à la fois par la position des êtres simples et par la nécessité de rendre compte des propriétés particulières dont ils sont doués

(1) *Allg. Metaphysik*, p. 103.
(2) Ibid., p. 164 et sqq.

dans l'expérience (1). Mais elle laisse intacte leur qualité simple, puisqu'elle réduit la diversité de ces propriétés à n'être que l'expression des rapports contingents qui peuvent être posés entre les êtres. Mais cette conclusion ne confirme-t-elle pas à son tour l'hypothèse pluraliste ? Si le réel n'était pas constitué par une pluralité d'êtres simples, il faudrait conférer à l'être lui-même, tel qu'il est en soi, la multiplicité des attributs qui nous sont donnés dans l'expérience et il ne serait plus possible d'admettre, sans contradiction, que la qualité de l'être est absolument simple. C'est donc seulement dans la mesure où nous acceptons le pluralisme que nous pouvons concilier la simplicité de l'être en soi avec la diversité des attributs dont il nous paraît doué dans l'expérience. Mais, s'il en est ainsi, il faudra dire que ce qui nous est donné dans l'expérience, ce n'est pas l'être lui-même, mais seulement les rapports accidentels qui le mettent en « communuaté » avec les autres êtres (2) et, par conséquent, une pure apparence, un phénomène de l'être.

L'analogie de ces vues avec celles de Spir que nous avons exposées en traitant de la nature normale des choses est frappante. Spir n'admet pas qu'une union de qualités différentes puisse être donnée dans l'essence propre ou normale des choses ; car toute union du divers est conditionnée, soumise à des lois et ne peut être conçue que dans le devenir. L'être doit donc être posé en soi, dans son essence propre, comme quelque chose d'absolument simple ; et, puisque l'expérience nous montre toutes choses en relations multiples et diverses, il s'ensuit que ces relations ne sauraient être rapportées à l'essence absolue du réel et doivent constituer à son égard un accident, une pure apparence, de sorte que l'expérience ne contient pas les choses telles qu'elles sont en soi, mais seulement leur phénomène. Mais devons-nous avec Herbart poser chaque être simple comme un Absolu, de manière que toute relation lui soit nécessairement et primitivement étrangère et que le réel doive être conçu dans son ensemble comme une pluralité d'êtres à la fois simples et réciproquement indépendants? Certes, toute relation qui aurait pour effet d'introduire dans la na-

(1) *Allg. Metaphysik*, p. 64.
(2) Ibid., p. 156.

ture propre de l'être un élément qui lui soit étranger doit être écartée à priori et rangée parmi ces relations accidentelles ou contingentes qui conditionnent la phénomalité du donné empirique. Mais pourquoi ne serait-il pas permis d'admettre l'existence de relations immanentes et immuables qui soient fondées sur l'essence propre du réel et laissent néanmoins subsister sa simplicité absolue ? Spir a établi que les concepts de conditionné et de relatif ne sont pas équivalents et que nous pouvons, sans compromettre le principe d'identité, concevoir au sein de l'Absolu des relations, sous réserve que celles-ci n'introduisent dans son essence aucun conditionnement, aucune dépendance. Or l'hypothèse d'une pluralité d'êtres simples n'a de sens que si ces êtres peuvent être « pris ensemble » et ceci n'est possible que dans la mesure où des relations les unissent entre eux par des liens immanents et immuables. Nous avons montré, en effet, que la pluralité des êtres simples constitue dans l'Absolu une unité immédiate et inconditionnée, en ce sens qu'elle forme en lui un système de « positions absolues », qui n'implique aucune union du divers. S'il est vrai, d'ailleurs que l'expérience ne nous montre pas les choses telles qu'elles sont en soi et que les choses qui nous sont données représentent une union du divers, une multiplicité qualitative, n'est-il pas évident que le réel doit être en soi ce que précisément il n'est pas dans l'expérience, c'est-à-dire une unité absolue et non pas une pluralité absolue ? A la simplicité dans la pluralité que propose Herbart, Spir substitue la simplicité dans l'unité. Cela seul est vraiment et proprement réel qui fait de tous les êtres simples un sytème harmonieux, à savoir l'unité primordiale et immanente qui les pose dans l'Absolu (1).

Ce n'est pas seulement dans l'Absolu qu'il faut rétablir l'unité du Réel, méconnue par l'Herbartisme ; c'est aussi dans ce monde de la relation et du devenir qui s'offre à nous dans l'expérience comme une diversité multiple et changeante. Nul ne s'est acquitté de cette tâche avec plus de profondeur et de subtilité que Lotze, dont nous retrouvons le monisme expérimental dans la doctrine de Spir sur le Principe agissant de la Nature. Une fois

(1) *Ges. W.* I, p. 232 et sqq. (trad. PENJON, p. 242 et sqq.).

encore nous devons partir du donné empirique. Or toute chose donnée dans l'expérience nous apparaît comme enveloppée par un réseau de relations qui la soumettent à l'action des autres choses et lui permettent à son tour de réagir sur elles ; et la question qui se pose est de savoir comment est possible entre les choses cette action et réaction réciproque. Si nous admettions avec Herbart la complète indépendance des êtres les uns à l'égard des autres, nous ne parviendrions jamais à comprendre par quels moyens ils peuvent s'influencer mutuellement ; car, constituant chacun une unité simple, ils se suffisent à eux-mêmes, ils sont donc étrangers, indifférents les uns aux autres et, par suite, la nécessité d'une action réciproque ne saurait leur être imposée ; la connexion des phénomènes dans l'expérience devient, dès lors, inexplicable ou, pour mieux dire, contradictoire. Il faut donc, conclut Lotze, renoncer à l'hypothèse d'une pluralité d'êtres indépendants et reconnaître qu'une action mutuelle n'est concevable entre les choses que si elles forment « les parties d'un seul Etre véritablement existant » (1).

Appelons M cet Etre unique ; désignons par φ la forme définie sous laquelle la totalité des choses est donnée dans la réalité ; désignons par A et B deux choses particulières et par R la somme de toutes les autres. Nous pouvons poser l'équation : $M = \varphi (A\ B\ R)$. Si nous supposons maintenant qu'un changement se produise en A, qui devient *a*, notre équation ne subsistera qu'à la condition d'un nouveau changement qui fasse équilibre au premier et par lequel B, par exemple, devienne *b* ; nous aurons ainsi l'équation suivante, égale à la première : $M = \varphi (a\ b\ R)$. Nous pouvons admettre une série d'équations successives, telles que : (1) $M = \varphi (A\ B\ r\ \rho)$; (2) $M = \varphi (A\ \beta\ R^1)$; (3) $M = \varphi (\alpha\ \beta\ R)$. L'équation (1) signifiera qu'un changement survenu dans la somme R a entraîné, pour maintenir l'égalité, la transformation de R en $r\ \rho$, sans qu'un changement fût nécessaire en A ni en B, qui dès lors ne paraîtront pas touchés par les modifications que subissent les autres choses ; — l'équation (2), qu'un autre changement de R en R^1 a simplement provoqué le changement de B en β, sans modifier la nature de A ; — enfin l'équation (3),

(1) *Metaphysik*, § 69.

que les changements sont limités à A et à B, de sorte que le reste de l'Univers y demeure indifférent (1). Cette série d'équations ne nous permet pas seulement de saisir en quel sens les actions et réactions réciproques qui composent le cours du devenir s'enchaînent successivement les unes aux autres par rapport à l'unité du Tout qui les conditionne ; elle nous permet aussi d'expliquer pourquoi les relations qui s'établissent entre les choses dans l'expérience sont plus ou moins étroites suivant la part qu'elles prennent aux variations de l'Univers ; elle nous permet surtout de comprendre que c'est la « conservation » propre d'un Etre unique qui met toutes choses en une constante relation de dépendance mutuelle, de sorte que les choses n'existent et n'agissent qu'au service de cet Etre, c'est-à-dire dans la mesure seulement où l'exige la nécessité de maintenir dans son intégrité, à travers le devenir qui lui est immanent, l'éternelle identité de l'Un avec lui-même (2). Quant au devenir qui est immanent à l'Un, il s'impose à nous comme un état de fait, dont la raison d'être et l'origine nous échappent et que nous devons accepter simplement comme une donnée irréductible de l'expérience (3).

Ces conclusions ne sont-elles pas aussi celles de Spir ? Comme Lotze, l'auteur des « *Nouvelles Esquisses* » cherche au delà de la réalité immédiatement accessible à la perception le Principe qui conditionne la liaison générale des phénomènes ; et il définit ce Principe comme une Unité qui détermine à la fois la causalité du devenir et l'ordonnance du Cosmos (4). Les phénomènes s'offrent à nous dans l'expérience comme une diversité multiple et changeante. Or la totalité des successions réelles est nécessairement continue, puisque les phénomènes ne pourraient être séparés que par un temps vide et qu'un temps vide est égal à zéro. Il faut donc admettre que ce qui se présente dans l'expérience comme une diversité sans lien constitue, en dehors de notre expérience, dans un côté du réel soustrait à notre perception, une unité fondamentale et nécessaire. L'unité du divers doit

(1) *Métaphysik*, § 72.
(2) Ibid., § 70.
(3) Ibid., § § 83 et sqq.
(4) *Nouv. Esquisses*, p. 37-38.

évidemment se trouver ailleurs que dans sa diversité même ; car le divers ne peut comme tel constituer une unité. Or c'est précisément en cette unité cachée que réside la causalité des changements qui se succèdent dans le devenir : elle est la base sur laquelle repose toute liaison entre les phénomènes. Mais c'est une même induction qui nous permet de constater les causes et les lois ; ce qui produit la succession des phénomènes est donc aussi ce qui produit « l'invariabilité de cette succession » et en fait « une loi de la Nature ». Dès lors, s'il est vrai que tout change en particulier, la Nature dans son ensemble reste toujours semblable à elle-même : « l'immutabilité des lois, dit Spir, est la seule manière dont l'identité avec soi-même puisse se manifester dans un monde mêlé d'éléments étrangers » (1). Lotze n'avait-il pas déjà défini le sens de son M comme « la conservation de soi-même de ce qui devient sans cesse ? » (2).

Mais tandis que Lotze voit dans cet M, « âme vivifiante de la formation du monde » (3), l'Etre absolu, l'unique Réalité en dehors de laquelle rien n'existe véritablement, l'Unité suprême et parfaite qui donne à toutes choses l'être, le mouvement et la vie, « l'archétype qui détermine les formes » (4) et dont la puissance créatrice n'engendre pas moins les âmes que les corps (5), — Spir se refuse à considérer le Principe agissant de la Nature comme la plus haute expression de la Réalité qu'il nous soit possible de concevoir : ce Principe n'est pour lui que la Nature elle-même prise du côté de son unité, la liaison générale des phénomènes, donc une forme du devenir, à laquelle nous ne sommes tentés d'attribuer une essence divine que parce qu'elle est soustraite à notre perception. Si, en effet, l'induction nous permet de poser en dehors du réel qui nous est donné dans l'expérience un Principe d'ordre et d'unité dont l'action mystérieuse domine le cours tout entier du devenir phénoménal, elle ne nous autorise en aucune façon à faire de ce Principe l'Absolu lui-même ; car l'induction ne peut jamais nous élever au-dessus de la réalité sensible. Si elle attei-

(1) *Ges. W.* I, p. 209 (trad. Penjon, p. 219).
(2) *Metaphysik,* § 92.
(3) Ibid., § 93.
(4) Ibid., § 89.
(5) Ibid., § 246.

gnait l'Absolu, celui-ci ne serait plus qu'un objet empirique et conditionné et devrait être conçu, à son tour, comme une fonction de l'universel devenir. En fait, la confusion de l'Absolu avec le Principe agissant de la Nature a sa racine dans la croyance générale que l'ordre des phénomènes doit être rapporté à la causalité divine et que Dieu ou l'Absolu contient la raison suffisante du monde. Nul plus que Spir ne s'est efforcé de ruiner cette croyance ; nul plus que lui n'a insisté sur la nécessité logique de creuser entre l'Absolu et le phénomène le fossé qu'avait ouvert la Critique de Kant. Si nous devons rétablir l'unité du Réel dans chacun des domaines où il se manifeste, nous n'en devons pas moins maintenir entre ces deux domaines une opposition radicale. Mais, par le dualisme qu'il pose ainsi entre l'Absolu et le phénomène, ce n'est pas seulement la pensée de Kant que Spir retrouve à travers Herbart et Lotze ; c'est aussi l'inspiration première et fondamentale dont toute son œuvre est issue et qui constitue sa « vision » du réel. L'analyse de cette « vision » nous permettra, après avoir montré les attaches historiques du système, de faire ressortir ce qui demeure en lui de proprement original.

Spir est avant tout frappé du caractère anormal que présente le monde de l'expérience. La loi de notre pensée consiste, nous le savons, dans une norme absolue qui exige de toute réalité l'identité avec soi-même, de sorte que cela seul nous est intelligible qui ne change ni ne devient ; or le monde qui nous est donné n'est composé en fait que de phénomènes et chaque phénomène est compris dans un perpétuel devenir. Rien de ce que nous saisissons, en nous ou en dehors de nous, dans notre perception des corps comme dans la conscience de notre moi, n'est donc conforme à la loi de notre pensée ; l'expérience ne nous présente partout que des éléments étrangers à l'être propre des choses, une ombre ou un fantôme de la vraie réalité. Et le problème qui s'impose à la réflexion du philosophe est de savoir comment peut être donnée dans la réalité une manière d'être qui n'exprime pas l'essence vraie du réel. Le devenir est une *falsification* de l'être ; il est logiquement ce qui ne devrait pas être : où prend-il le droit d'exister ? A l'énigme de cette anomalie s'ajoute une nouvelle

énigme, non moins douloureuse : ce fantôme de la vraie réalité revêt à nos yeux, en vertu d'une illusion dont nous ne pouvons nous affranchir, l'apparence de l'être véritable, comme si le phénomène était lui-même la substance. L'analyse psychologique de nos états intérieurs nous permet sans doute de découvrir dans une organisation systématique de l'expérience les conditions de cette illusion ; celle-ci n'en garde pas moins sa puissance de déception et de mensonge : ce qui n'est pas véritablement et devient toujours se fait prendre faussement pour l'être absolu des choses. Et cette nouvelle énigme se double à son tour d'une apparente contradiction ; car le devenir manifeste dans son ensemble une évolution par laquelle l'être empirique s'élève vers le Divin en un progrès indéfini. Le phénomène ne se borne donc pas à imiter la substance ; sous l'action d'une finalité qui lui est immanente, il fait effort vers l'Absolu, comme si dans l'Absolu résidait son essence propre. Mais comment ce qui est anormal peut-il tendre vers la Norme ? Que signifie cette finalité qui oriente le devenir tout entier vers une Réalité qui lui est étrangère par définition ? Le monde des phénomènes est foncièrement anormal et néanmoins il aspire à la Norme comme à la loi constitutive de sa véritable nature : ne semble-t-il pas que nous devions reconnaître dans cette double thèse une antinomie qui menace de ruiner le dualisme fondamental de la doctrine ?

Il nous a paru que la présence d'une finalité dans le monde du devenir, loin de contredire le dualisme de l'Absolu et du phénomène, le suppose bien plutôt, à la seule condition d'y apporter une atténuation. C'est, en effet, dans une atténuation et non pas dans une accentuation du dualisme qu'il faut chercher le sens profond de la philosophie de Spir ; car le finalisme qui l'inspire secrètement et qui seul est capable de donner à l'énigme du monde telle qu'elle est posée, la solution nécessaire, n'est concevable que dans l'hypothèse où il subsiste entre la Norme et l'anormal un lien d'étroite parenté. La double thèse que nous venons de formuler et dont chaque partie est également justifiée n'est contradictoire en soi que si on établit entre le phénomène, qui est un devenir, et l'Absolu, qui est la Substance, une opposition rigide et définitive : car cette opposition ne permet plus de les rap-

procher dans une synthèse supérieure et la finalité qui régit le devenir échappe désormais à toute explication rationnelle. Mais, s'il est vrai que le monde phénoménal évolue tout entier vers l'Absolu, comme emporté par l'attrait du désir, n'est-ce pas en fait parce que les choses de ce monde sont dépourvues d'une essence propre et que cette essence réside précisément dans l'Absolu ? Et si nous devons admettre que l'Absolu constitue cette essence propre des choses qui leur fait défaut dans le devenir, n'est-il pas évident qu'en dépit de ses anomalies le phénomène se rapporte de quelque manière à la Substance, lui demeure apparenté par le côté supérieur de sa nature et doit finalement être conçu comme une expression de l'Absolu ? Sans doute, il l'exprime sous une forme qui lui est étrangère, de sorte que l'Absolu n'apparaît pas dans l'expérience tel qu'il est en soi ; mais cette forme ne lui est elle-même étrangère que parce que l'être qui s'est séparé de Dieu a perdu son essence propre et ne possède plus qu'une réalité mensongère. L'anomalie qui caractérise le phénomène a donc son fondement dans un écart, une déviation de la Norme, et c'est pourquoi nous avons dû, pour déterminer la nature du lien qui rattache le phénomène à la Substance, construire une théorie purement idéaliste de la chute qui, attribuant à une déchéance de la pensée l'origine du monde empirique, découvre dans la rédemption de cette même pensée le principe caché de l'évolution vitale et la fin suprême du devenir.

Mais nous n'aurions pu construire cette théorie de la chute si nous n'avions trouvé chez Spir la conception d'une double finalité par laquelle s'expriment, d'une part, la déchéance de la pensée et, de l'autre, sa rédemption. Nous avons montré qu'en vertu d'une organisation systématique le phénomène revêt dans toute l'expérience, en nous comme en dehors de nous, une fausse apparence, l'apparence de l'être absolu ou de la substance, soit que nous prenions nos sensations pour des corps dans l'espace, soit que nous nous imaginions posséder dans notre moi une essence identique et simple. Or cette systématisation de l'apparence ne consiste pas seulement dans un accord organique de nos sensations qui, les ordonnant en groupes homogènes et constants, leur donne la

figure d'objets étendus ou matériels : elle implique, en outre, une disposition intérieure ou innée du sujet à se représenter ses propres sensations comme de pareils objets ; elle suppose par conséquent une sorte d'harmonie préétablie par laquelle le sujet et l'objet sont mutuellement adaptés l'un à l'autre en vue de l'illusion. C'est pourquoi nous avons dû chercher dans l'action d'une cause unique, qui enveloppe à la fois le sujet et l'objet, le principe de la déception qui domine toute l'expérience ; et dans cette cause unique et synthétique nous avons reconnu le Principe même de la Nature. Le monde empirique nous est ainsi apparu comme une « œuvre d'art » et le Principe agissant de la Nature comme un grand artiste ; mais « c'est un artiste qui travaille dans l'apparence » (1) : le monde est une œuvre d'art fondée sur une illusion, il ne subsiste qu'en déguisant son caractère véritable. Or une illusion n'est possible que dans l'idée, dans la représentation d'un sujet connaissant ; elle implique par conséquent à la base de l'expérience une pensée qui la conditionne. Mais, s'il est vrai que la pensée conditionne toute expérience, ne devons-nous pas lui attribuer aussi l'organisation de cette expérience, et, comme celle-ci est systématisée en vue de la déception, n'est-il pas évident que la pensée qui la conditionne est une pensée déchue, pervertie, déviée de la Norme ? Et, s'il en est ainsi, ne faut-il pas voir dans la finalité décevante qui revêt le monde phénoménal tout entier du voile de la substance l'œuvre de la pensée déchue se créant à elle-même les liens qui l'asservissent ? Ne sommes-nous pas autorisés à définir cette finalité comme une *finalité de servitude* ?

Mais au sein du devenir se fait valoir une autre finalité, une finalité qui exprime l'effort de la pensée déchue pour reconquérir sa liberté, donc une *finalité libératrice*. Nous avons constaté dans la succession des formes organiques qui composent l'évolution vitale la continuité d'une même impulsion fondamentale, d'un élan primitif qui se poursuit de génération en génération et par lequel le corps de chacun de nous se rattache aux origines mêmes du monde empirique ; et le progrès de cette évolution nous a paru

(1) *Esquisses de phil. crit.*, p. 118.

déterminé dans son ensemble par une loi de finalité immanente qui a son principe dans l'Absolu et qui fait du devenir phénoménal « une ascension de toutes choses vers le Divin ». Or, s'il faut admettre que le monde de l'expérience est tout entier conditionné par une déchéance de la pensée, ne semble-t-il pas que l'évolution organique doive être interprétée à son tour comme une progression de cette pensée à travers les formes successives et diverses que lui impose sa propre déchéance ? Et, puisque cette progression se manifeste dans le devenir comme une *ascension* du phénomène vers l'Absolu, n'est-il pas évident que par l'évolution vitale la pensée pervertie s'efforce de surmonter les formes inférieures où elle s'est phénoménisée pour s'élever jusqu'à l'homme, en qui elle prendra conscience d'elle-même et de la Norme absolue dont elle s'est écartée ? En fait, le progrès des espèces vivantes de l'animal jusqu'à l'homme nous apparaît dans toute la Nature comme un affranchissement graduel du sujet connaissant à l'égard des nécessités physiques qui régissent le monde empirique. C'est donc la pensée elle-même qui prépare ainsi, par la création d'un être en qui se révèlera pour la première fois dans son opposition tragique le dualisme de la Norme et du phénomène, sa propre rédemption. Ce sera la tâche de l'homme d'achever par un effort original et conscient l'œuvre de libération entreprise par la Nature et, par la conquête de l'immortalité, de mettre fin au devenir lui-même.

Mais, s'il en est ainsi, ne faut-il pas reconnaître que le problème de la finalité joue dans la doctrine de Spir un rôle capital ? Il semble que le philosophe lui-même s'en soit rendu compte, car ce problème occupe dans les méditations de ses dernières années une place privilégiée (1). Spir maintient assurément son dogme fondamental d'une opposition entre le physique et le moral ; toutefois il n'admet plus l'existence d'une réalité purement physique (2) ; le concept de matière lui apparaît maintenant comme un artifice de la pensée scientifique qui ne permet pas de saisir l'essence véritable du phénomène tel qu'il est donné dans l'ex-

(1) Les *Nouvelles Esquisses* sont presque exclusivement consacrées à la philosophie de la Nature.
(2) *Nouv. Esquisses*, p. 17.

périence (1). Aux théories atomistiques qui sont développées dans « *Pensée et Réalité* » succèdent dans les « *Nouvelles Esquisses* » des considérations biologiques qui, présentant le devenir en fonction du Principe agissant de la Nature, cherchent dans une interprétation de l'évolution organique la solution des difficultés que pose l'énigme du monde ; et cette interprétation consiste précisément à définir le sens et le but de l'évolution à l'aide d'une finalité immanente, qui, dissipant l'un après l'autre les mirages décevants créés par la finalité de servitude, élève toutes choses vers le Divin en une ascension libératrice.

(1) Cf. *Ges. W.* I, p. 394 (trad. PENJON, p. 409) avec *Nouvelles Esquisses*, p. 45.

ŒUVRES DE SPIR (1837-1890).

1866. *Die Wahrheit* (sous le pseudonyme de PRAIS, anagramme d'A. SPIR).

1868. *Andeutungen zu einem widerspruchslosen Denken.*

1869. *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit.*

1869. *Erörterung einer philosophischen Grundeinsicht.*

1869. *Kurze Darstellung der Grundzüge einer philosophischen Anschauungsweise.*

1869. *Vorschlag an die Freunde einer vernunftigen Lebensführung* (trad. en français par HEL. CLAPARÉDE-SPIR, 1907).

1873. *Denken und Wirklichkeit* (2e éd. : 1877 ; 3e éd. : 1883 ; 4e id. : 1908) — trad. en français par PENJON (1896).

1874. *Moralität und Religion* (2e ed. : 1878 ; 3e ed. : 1885 ; 4e ed. 1909).

1876. *Zu der Frage der ersten Principien*, in : *Philosophische Monatshefte*, XII, p. 49-55.

1876. *Empirie und Philosophie, Vier Abhandlungen* :

I. — *Die naturalistische Ethik unserer Zeit.*

II. — *Der Antagonismus des Erklärens und des Erkennens in der Wissenschaft. Ein Beitrag zur Erlauterung des Verhaltnisses zwischen Philosophie und Naturwissenschaft.*

III. — *Bemerkungen über das Verhältniss von Leib und Seele.*

IV. — *Zum ewigen Frieden in der Philosophie.*

1877. *Sinn und Folgen der modernen Geistesströmung.*

1879. *Recht und Unrecht* (2e ed. : 1883 ; 3e ed. : 1909).
1879. *J. G. Fichte nach seinen Briefen.*
1879. *Ueber Idealismus und Pessimismus.*
1879. *Ob eine vierte Dimension des Raums denkbar ist* ? in : *Philos. Monatshefte*, XV, p. 350-352.
1880. *Vier Grundfragen* :
I. — *Von dem Endzweck der Natur.*
II. — *Beweis des Idealismus.*
III. — *Von dem Unterschied zwischen der normalen und der empirrischen Natur der Dinge.*
IV. — *Von der Natur und der Einheit des Ich.*
1883. *Studien* (reproduits et augmentés dans : *Schriften vermischten Inhalts*, 2e ed. : 1885 ; 3e ed. : 1909) :
I. — *Zwei Naturforscher über das Naturerkennen.*
II. — *Was sehen wir ?*
III. — *Versöhnung von Wissenschaft und Religion.*
IV. — *Von dem Endzweck der Natur.*
V. — *Von dem Unterschied zwischen der normalen und der empirischen Natur der Dinge.*
VI. — *Gehirn und Seelenleben.*
VII. — *Uber Freiheit und Sellstbeherrschung.*
VIII. — *Vereinzelte Aufzeichnungen und Gedanken.*
1883. *Gespräch über Religion* (trad. en Italien par O. Campa, 1910).
1887. *Esquisses de philosophie critique* (traduction en russe par Bracker, 1901 ; en espagnol par Urbano, 1904 ; en italien par O. Campa et précédée d'une préface par le Professeur Martinetti, 1913) :
I et II. — *Considérations sur le but et l'objet de la philosophie.*
III. — *De la liberté morale.*
IV. — *Rapports de l'âme et du corps.*
V. — *La vie individuelle et la vie sociale.*
VI. — *La norme de la pensée.*
1890. *Deux questions vitales* :
I. — *De la connaissance du bien et du mal* (trad. en allemand par Hel. Claparede-Spir, dans : *Vierteljahrs. für Wissensch. Philosophie*, 1895).

II. — *De l'immortalité* (trad. en allemand par HEL. CLAPARÈDE-SPIR dans : *Philos. Monatshefte*, Bd 30, p. 253 et sqq. ; 1894).

1895. *Wie gelangen wir zur Freikeit und Harmonie des Denkens* (article posthume, écrit en français, mais publié en allemand par HÉL. CLAPARÈDE-SPIR dans : *Archiv für systematische Philosophie*, Bd I, Heft 4, p. 457-473).

1899. *Nouvelles esquisses de philosophie critique* (études posthumes, publiées tout d'abord dans la *Revue de Metaphysique et de morale*, de 1895 à 1897) :

I. — *De la nature des choses.*

II. — *Le sens commun et la philosophie.*

III. — *Du rôle de l'idéalisme en philosophie.*

IV. — *Du Principe agissant de la Nature.*

V. — *La norme de la pensée et l'enchaînement des choses.*

VI. — *Essai sur les fondements de la religion et de la morale.*

VII. — *De l'immortalité de l'âme.*

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

I. — Analyses et comptes rendus.

Astié. *Revue de Théologie et de philosophie.* Lausanne, 1876.

Baüerle (G.). *Neue Monatshefte für Dichtkunst und Kritik.* Juillet 1876.

Lipps (Th.). *Philosophische Monatshefte,* Bd XIV, p. 352 ; — *Duplik,* p. 557-559. 1878.

Pillon (Fr.). *Critique philosophique* (p. 228). 31 octobre 1878.

Penjon (A.). *Revue philosophique* (p. 567-579) — Mai 1879.

Schaarschmidt (C.). *Philosophische Monatshefte,* Bd XV (p. 294-298). 1879.

Jodl (F.). *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik,* Bd 91, p. 156 et sqq. (1888).

Max Müller. *Nineteenth Century,* juin 1894.

M'Leman. *Philosophical Review,* p. 554 (sept. 1896)

Pillon (F.). *Année philosophique,* p. 229 (1896).

Blunt (H. W.). *Mind,* p. 147 (1909).

Braun (O.). *Archiv für die gesamte Psychologie,* 1909.

Büchenau (A.). *Kantstudien,* 1909.

Stölzle. *Philosophisches Jahrbuch,* 1909.

Dürr. *Zeitschrift für Psychologie,* 1910.

Ewald (O.). *Die deutsche Philosophie im Jahre* 1909, in : *Kant-studien* (p. 439) 1910.

Ostwald (W.). *Annalen der Naturphilosophie,* 1910.

Polowzow. *Zeitschrift für Psychologie,* 1910.

II. — Études et articles.

Knauer. *Beleuchtung der Spir' schen Vorschlags « zum ewigen Frieden in der Philosophie »*, in : *Phil. Monatshefte*, Bd XI, Heft 3 (p. 362-365) 1875.

Knauer. *Nochmalige Entgegnung an Herrn Spir*, in : *Philos. Monatshefte*, Bd XII, Heft 2 (p. 133-137) 1876.

Findel (J. G.). *Spir und die Bedeutung seiner Philosophie für die Gegenwart*. Leipzig, 1881.

Heymans (G.). *Die Méthodeder Ethik*, in: *Vierteljahrs. fûr wissensch. Philosophie*, Bd VI, (p. 78 et sqq. ; 166 ; 455) 1882.

Penjon (A.). *Une forme nouvelle du criticisme*, dans : *Revue philosophique* (p. 337-360) avril 1887.

Renouvier (Ch.). *La haute metaphysique contemporaine : A Spir*, dans : *Critique philosophique* (p. 185-216) 1888.

Findel (J. G.). *Nekrolog auf A. Spir*, in : *Die Leuchte*, nº 4, 1891.

Jodl (F.). *Nekrolog auf A. Spir*, in : *Zeitschrift für Philosophie and philos. Kritik*, Bd 98, 1891.

Humanus (Ernst Eberhard). *A Spir, ein Philosoph der Neuzeit*. Leipzig, 1892.

Penjon (A.). *Spir et sa doctrine*, dans : *Revue de métaphysique et de morale* (p. 216-248) mai 1893.

Penjon (A.). *Les débuts d'une réforme en philosophie — Discours prononcé à la séance solennelle de rentrée des Facultés de Lille*, le 4 novembre 1895.

Poulevich. *African Alexandrovich Spir*, in: *Kievskiy Vestnik* 1895.

Baumann. *Ein einsamer Denker und Religions philosoph*, in : *Die Kritik*, nº 113, 28 novembre 1896.

Melzer (E.). *Essay über African Spir*, in : *Blätter für litter. Unterhaltung*, nº 30, 1896.

Renouvier (Ch.). *Philosophie analytique de l'Histoire*, tome IV. p. 684-690. Paris, 1896.

Spitzer (S.). *Darstellung und Kritik der Moralphilosophie Spirs*. Würburg, 1896.

Thouverez (E.). *La philosophie de Spir*, dans : *Annales de philosophie chrétienne*, juin 1897 (p. 257 et sqq.) : août 1897 (p. 536 et sqq.).

Lessing (Th.). *A. Spirs Erkenntnisstheorie.* Giessen 1899.

Abbé Elie Blanc. *Essai d'une réforme de la philosophie critique,* dans : *Mélanges philosophiques* (p. 59-76) — Paris, 1900.

Brunschvicg (L.). *La philosophie religieuse de Spir,* dans : *Comptes rendus du 2e congrès international de philosophie.* Genève, 1904.

Abbé Elie Blanc. *Dictionnaire de philosophie* (art. Spir). Paris, 1906.

Benrubi. *A. Spir, ein Vertreter der Philosophie als Tatsachenwissenschaft,* in : *Münchener Nachrichten,* 1908.

Billia (L. M.). *A. Spirs Leben und Lehre,* in : *Rivista rosminiana,* 1909.

Dubois (J.). *La philosophie théorique d'A. Spir,* dans : *Journal de Genève,* 9 janvier 1909.

Platzhoff-Lejeune. *Ein vergessener Philosoph,* in : *Neue Zürcher Zeitung,* 1909.

Benrubi. *Spir et le mysticisme philosophique,* dans : *Revue des idées.* Paris, 15 juin 1910.

Schenardi (A.). *La filosofia religiosa di A. Spir,* in : *Cœnobium,* 1910 (Melle Schenardi a soutenu à Milan en 1910 une thèse pour le doctorat relative à Spir et demeurée manuscrite).

Zacharoff (A.). *Spirs theoretische Philosophie dargestellt und erlaütert.* Iena, 1910.

Kafka (G.). *Versuch einer Kritischen Darstellung der neueren Anschauungen über das Ichproblem* ; in *Archiv für die gesamte Psychologie.* Leipzig 1910.

Benrubi. *Spirs Stellung zur Religion,* in : *Religion und Geisteskultus,* 1911.

Ferrière (A.). *A. Spir,* dans : *Bibliothèque universelle,* 1911.

Lebrun (V.). *A. Spir, le fondateur de la métaphysique scientifique* (en russe), dans : *Almanach Tolstoï,* 1911.

Segond (J.). L'*idéalisme des valeurs et la doctrine de Spir*, dans : *Revue philosophique,* août 1912 (p. 113-139).

Martinetti (P.). *Africano Spir,* in : *Rassegna nazionale,* 16 janvier et 1 février 1913 (Firenze).

III. — Ouvrages a consulter.

Caspari (O.). *Die Grundprobleme der Erkenntnissthatigkeit beleuchtet vom psychologischen und kritischen Gesichtspunkt* — Bd I : *Die philosophische Evidenz* (p. 230-239) ; Berlin, 1876.

Bahnsen (J.). *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt.* Leipzig, 1879.

Uberweg-Heinze. *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* III *Theil,* p. 149. Leipzig, 1885.

Penjon (A.). *Précis d'Histoire de la philosophie* (p. 371). Paris, 1896.

Brunschvicg (L.). *La modalité du jugement* (p. 77). Paris, 1897.

Penjon (A.). *Précis de philosophie.* Paris, 1897.

Siebert (O.). *Geschichte der neuren deutschen Philosophie seit Hegel* (p. 178-181). Leipzig, 1898.

Von Gottschall (R.). *Die deutsche Nationallitteratur des* 19 *Jahrhunderts* (Bd II, p. 279). Leipzig, 1901.

Renouvier (Ch.). *Les dilemmes de la métaphysique pure* (p. 17-18). Paris, 1901.

Falckenberg (R.). *Geschichte der neueren Philosophie* (p. 515). Leipzig, 1902.

Vorländer (K.). *Geschichte der Philosophie* (Bd II, p. 504). Leipzig, 1903.

Lessing (Th.). *Schopenhauer, Wagner, Nietzsche* (p. 195). München, 1906.

Bradley (F. H.). *Appearance and Reality.* 2e edition. London, 1908.

James (W.). *A pluralistic Universe* (Appendice A). 1909.

Levi (A.). *Studi logici,* in : *Cultura filosofica,* anno V, no 4. Firenze, 1911.

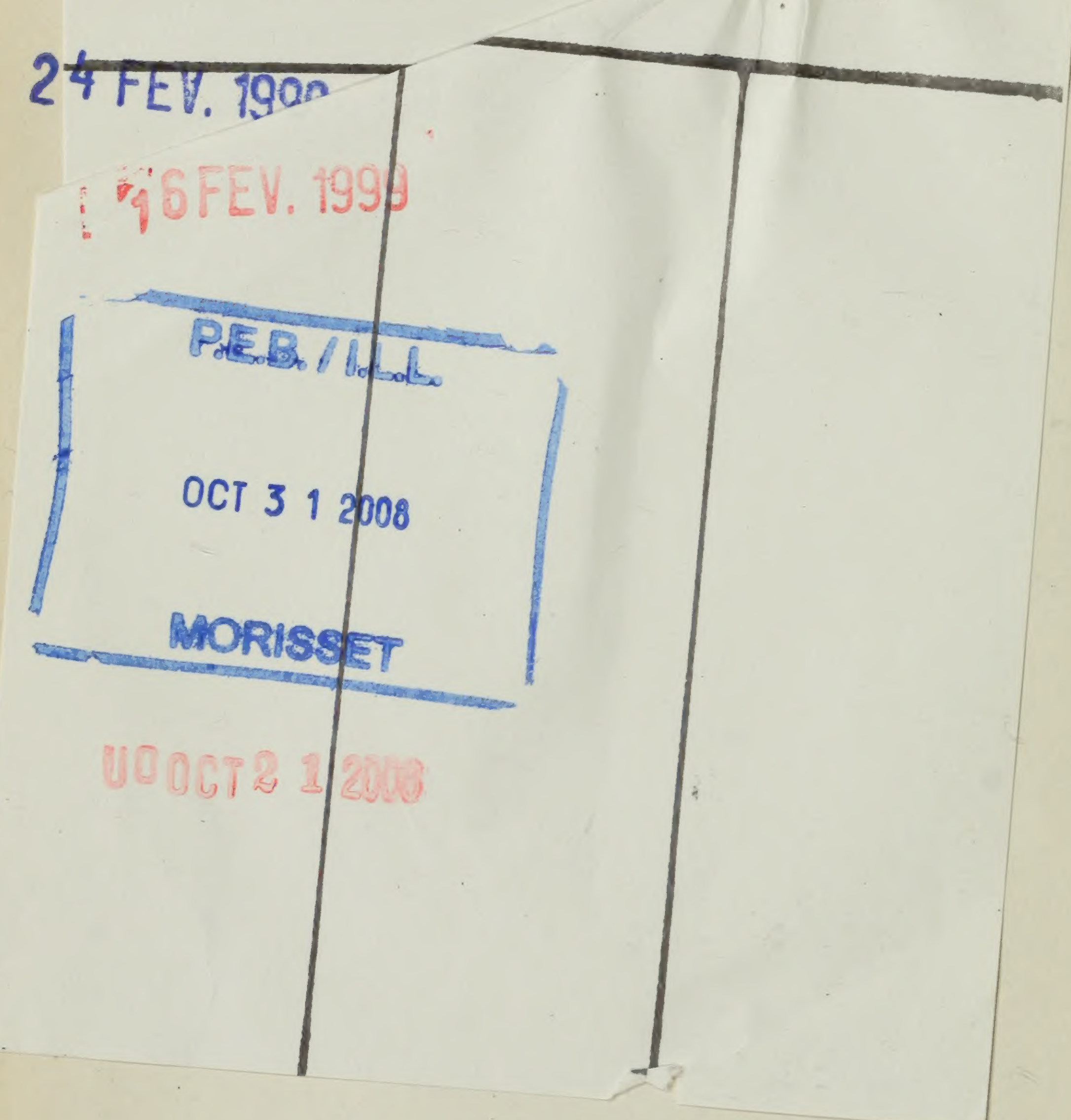
Meyerson (E.). *Identité et Réalité.* 2e edition. Paris, 1912.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III. — **La Libération.**

Arras. — Imp. Schoutheer Frères, rue des Trois-Visages, 59.





La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance
The Library
University of Ottawa
Date Due
24 FEV. 1999
16 FEV. 1999
P.E.B. / I.L.L.
OCT 3 1 2008
MORISSET
UO OCT 2 1 2008